

دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر
في ضوء مدرسة أهل البيت (ع)



مركز البحوث والدراسات الإسلامية

الدُّرْسُ الْمُقْرَرُ الطَّيِّبُ

على ضوء نظرية الإمامة والشوري



مِنْ أَجْرَاهُ مَرْكَزُ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ
مَعَ شَهَادَةِ الْعُلَمَاءِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ سَنَدِ

دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر

في ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام

(١)

الديمقراطية

على ضوء نظرية الإمامة والشوري

حوار أجراه مركز الأبحاث العقائدية

مع سماحة العلامة الشيخ محمد سند (حفظه الله)

مركز الأبحاث العقائدية

إيران - قم المقدسة - صفائية - ممتاز - رقم ٣٤

ص . ب : ٣٣٣١ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٤٢٠٨٨ (٢٥١) ٠٠٩٨

فاكس : ٧٧٤٢٠٥٦ (٢٥١) ٠٠٩٨

البريد الالكتروني info@aqaed.com

الموقع على الانترنت www.aqaed.com

شابك (ردمك) : ٩٧-٨٦٢٩-٩٦٤

الديمقراطية على ضوء نظرية الإمامة والشوري

تأليف

الشيخ محمد سند

الطبعة الأولى - ٢٠٠٠ نسخة

سنة الطبع : ١٤٢٧ هـ

المطبعة : ستارة

جميع الحقوق محفوظة للمركز

دليل الكتاب:

| | |
|---|---|
| ٥..... | مقدمة المركز |
| ١١..... | دعوة إلى الكتاب و الباحثين |
| ٢٦..... | تعريف الديمقراطيّة |
| ٢٧..... | المحور الأساسي في الديمقراطيّة |
| ٢٨..... | مفهوم الديمقراطيّة في ضوء نظرية الإمامة ونظرية الشوري |
| ٢٩..... | مفاوضات الديمقراطيّة الحديثة لنظرية الشوري |
| ٣٠..... | أوجه التشابه بين الديمقراطيّة و نظرية الإمامة |
| اشكالات موجّهة لنظرية الديمقراطيّة الحديثة : | |
| ٣٣..... | أولاًً : إلغاء أصوات الأقلية |
| ٣٤..... | ثانياً : سيطرة أصحاب الثروة و القدرة على الأصوات |
| ٣٥..... | ثالثاً : عدم التوازن بين عنصري الكاءفة والنخبة و بين مشاركة الناس |
| ٣٥..... | اختلاف طرق الانتخاب في نظرية الديمقراطيّة |
| هل الإشكالات الموجّهة للديمقراطيّة موجودة في نظرية الإمامة: | |
| ٣٧..... | أولاًً : مسؤوليّة الأمة اتجاه الحكومة |

ثانياً : دور أهل الحلّ و العقد (الخبرة) في الحكومة ٤٠

ثالثاً : الموازنة بين دور العقل و العلم مع دور الأمة ٤٦

أوجه الاختلاف بين نظرية الشورى و الديمقراطية ٥٤

كيفية الجمع بين الدين و الديمقراطية ٦٠

هل إنّ أصل تعيين الحاكم هو حقّ طبيعي وفطري للإنسان؟ ٦٦

الفرق بين مفهوم المساواة بين النظريّة الدينية والديمقراطية ٦٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المركز

الديمقراطية فكرة مستجدة على العالم الإسلامي، جاءته من الدول الغربية، بعد سقوط الحكومات الدكتاتورية ومحاولة إقامة حكومات شعبية مبنية على إرادة الأفراد.

ولعلّ أبعد تاريخ لطرح هذه الفكرة على الواقع لا يتجاوز القرنين الأخيرين، وذلك لا يعني أنّ فكرة الديمقراطية بقيت كما طرحت أوّل مرة بكلّ أبعادها وأسسها، بل شهدت تغييرات في أساليب تطبيقها، مما أدّت - هذه التغييرات - إلى تعدد تعاريف الديمقراطية مع المحافظة على جوهرها، وهو حاكمية أو سلطة الشعب. فقيل: هي نظام الدولة الذي يمارس فيه الحكم بالرجوع إلى إرادة الشعب.

وقيل: هي اختيار حرّ للحاكمين من قبل المحكومين يتمّ خلال فترات منتظمة.

وقيل: هي مجموعة من القواعد الأساسية التي تحدّد من هو المخوّل حقّ اتخاذ القرارات الجماعية ووفقاً لأية إجراءات.

وقيل: هي عبارة عن مجموعة من الضمانات التي تقينا شرّ

وصول بعض القادة إلى الحكم أو بقائهم في سدّته ضدّ إرادة الأكثريّة.

إلا أنّ هناك عدّة إشكالات أثيرت حول الديمocrاتيّة، لم يستطع أصحاب هذه النظريّة والمدافعون عنها الإجابة عليها.

منها: آلية الانتخاب، هل هو بشكل مباشر من قبل القاعدة الشعبيّة؟ أو أنّ القاعدة تنتخب مجلساً معيناً، وهذا المجلس يقوم بانتخاب الحكومة؟ ويسمّى هذا المجلس بـ«النُّخب» أو «أهـلـالـحلـ» والعقد».

والإشكال الأساسي في النُّخب يكمن في تعريف أفراده، وما هي الموصفات التي يجب توفرها فيهم، وهل أنّ القاعدة الشعبيّة تنتخب النُّخب بشكل مباشر، أو ضمن قوائم معينة يقدّمها قادة الأحزاب والكتل السياسيّة في البلاد، كما حصل في العراق الآن، فمن الطبيعي أنّ كلّ حزب أو تكتّل سياسي رشّح الأفراد الذين ينتمون لحزبه وإن لم يتمتعوا بالموصفات الفكرية التي تؤهّلهم لهذا المنصب.

ومنها: أنّ الديمocrاتيّة مبنية على حكم الشعب، ولكن السؤال والإشكال الذي يرد عليه هو: هل المقصود بحكم الشعب هو اتفاق كافة أفراده على حكومة معينة؟ أو هو اتفاق الأكثريّة؟ وما المقصود بالأكثريّة، هل هي العدديّة أو النسبيّة؟

ومن المعلوم أنّ الاتفاق والإجماع من كافة أفراد القاعدة

الشعبية يكاد يكون معادوماً، واتفاق الأكثريّة لا يمثل بالضرورة رأي كلّ أبناء الشعب، خصوصاً على القول بالأكثريّة النسبيّة، فيمكن أن يصل شخص معين إلى سدّة الحكم بانتخاب ربع أبناء الشعب الذين يحقّ لهم الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات.

إذا كان عدد الذين يحقّ لهم المشاركة في الانتخاب والإدلاء بأصواتهم هو اثنى عشر مليوناً، فشارك في الانتخاب خمسون بالمئة منهم، أي ستة ملايين، وأعطى نصف المُنتخبين - أي ثلاثة ملايين - رأيهم لمرشح معين، وتوزّعت بقية الآراء على أكثر من مرشح، فإنّ الفائز في هذه الانتخابات والذي يحقّ له تشكيل الحكومة، وصل إلى سدّة الحكم بانتخاب ثلاثة ملايين من أصل اثنى عشر مليوناً يحقّ لهم المشاركة في الانتخابات.

وعلى القول بأنّ الفائز في الانتخابات يجب أن يحرز ثلثي الأصوات، ففي المثال السابق يمكن أن يفوز من حصل على أربعة ملايين صوتاً، وهو ثلث عدد الذين يحقّ لهم المشاركة في الانتخابات.

وعلى هذا فإنّ الفائز الذي يصبح رئيساً للدولة، لا يمثل أكثريّة أبناء الشعب، بل ربعهم أو ثلثهم.

ومنها: إلغاء أصوات الأقلية - التي قد تكون في الواقع أكثريّة، كما مرّ في الإشكال السابق - وحرمانهم من حقوقهم ومطالبهم

المشروعية، وسيطرة أصحاب الشروة والقدرة على الأصوات.

وهنالك إشكالات أخرى على الديمقراطية لا مجال لذكرها هنا.

وقد تجسّد الكثير من هذه الإشكالات في التجربة الديمقراطية التي يمرّ بها العراق في الوقت الراهن، خصوصاً ما يتعلّق بالانتخاب أو أهل الحلّ والعقد، الذين تمّ انتخابهم من قبل القاعدة الشعبية، وهم بدورهم قاموا بانتخاب الحكومة.

فإنّ أبناء الشعب العراقي لم ينتخبو النخب بشكل مباشر، بل بواسطة قوائم انتخابية قدّمها قادة الأحزاب والكتل السياسية، إذ أنّ الكثير من أفراد هذه القوائم ليسوا معروفيين من قبل العراقيين.

إضافة إلى أنّ بعض المرشّحين لم تتوفر فيهم مؤهلات فكرية وثقافية كافية، بل المقياس والمناطق في ترشيحهم هو انتماؤهم لهذا الحزب أو ذلك.

وعلى كلّ حال، مالا يدرك كله لا يترك كله، وما حلية المضطّر إلا ركوبها.

وهذا الكتاب الذي بين أيدينا، عبارة عن حوار أجراه مركز الأبحاث العقائدية مع العلّامة الشيخ محمد سند حفظه الله ورعاه، حول مفهوم الديمقراطية، فقد بين سماحته معنى الديمقراطية، والمحور الأساسي فيها، ومفهومها وفقاً لنظرية الإمامة عند الشيعة ونظرية الشورى عند أهل السنة، والإشكالات الموجّهة للنظرية،

وغيرها من الأمور المهمة المتعلقة بهذا الموضوع.
ومركز الأبحاث العقائدية، إذ يقوم بطبع هذا الكتاب ضمن
سلسلة «دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر في ضوء مدرسة أهل
البيت عليهما السلام» و يجعله باكورة أعماله في هذا المجال، يدعوا الكتاب
والباحثين إلى المشاركة في هذا المشروع الحيوي العصري ورفرده
بما تجود به أقلامهم المباركة.

محمد الحسون

مركز الأبحاث العقائدية

٢١ ربيع المولد ١٤٢٧ هـ

site.aqaed.com/Mohammad

mohammad@aqaed.com

دُعْوَةٌ إِلَى الْكُتُبِ وَالْبَاحِثِينَ

دُرُسَاتٌ فِي الْفَكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُعَاصِرِ
فِي ضُوءِ مَدْرَسَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهَا السَّلَامُ

يُشَرِّفُ عَلَيْهَا وَيُصَدِّرُهَا
مَرْكَزُ الْأَبْحَاثِ الْعَقَائِدِيَّةِ

بسم الله الرحمن الرحيم

يهتم مركز الأبحاث العقائدية بدراسة ونشر الفكر
الإسلامي المعاصر من خلال القرآن الكريم وسنة الرسول
الأعظم ﷺ وأهل بيته الأطهار علیهم السلام، وذلك من خلال
استشراف المشروع الحضاري للمرجع الديني الأعلى آية
الله العظمى السيد على الحسيني السيستاني دام ظله،
الهادف إلى الإجابة على مختلف الإشكالات وإنقاذ الأمة
الإسلامية من التخلف والتبغية وويلات الحروب، وذلك
بتسلط الأضواء على النظام الاجتماعي للإسلام وفلسفته
في وضع السياسات والحلول للتعامل مع كافة المشاكل
والمواقف والأحداث على مستوى العالم...

تمهيد:

يلاحظ: أن العقود الأخيرة من حياتنا المعاصرة - الأربعين سنة الأخيرة - شهدت في أوروبا تيارات ثقافية متنوعة، يسمها طابع التمرّد والتشكيك والتحول من تيار إلى آخر..

بيد أن ما يُطلق عليه مصطلح (التيار التفككي) يظلّ هو التيار الأشدّ حضوراً في السنوات المعاصرة، بالرغم من انحساره نسبياً، وظهور تيارات أخرى، (التاريخانية) وما سواها من تيارات اليسارية الجديدة..

إنّ التيار المذكور مع بعض أجنبته، ك(تيار الاستجابة والتلقّي) ونحوهما، يتميّز عن سواه بكونه ينطلق من خلفية فلسفية هي (التشكيك) في المعرفة والكينونة و...، حتى إنّه أطلق على العصر الذي شهد هذا التيار بـ(عصر الشكّ)، وكانت انطلاقته من فرنسا - البلد الذي ينفرد بإحداث الموضات الجديدة - في الصعيد الثقافي بعامة..

وقد وَأَكَبَ هذه الفلسفة التشكيكية تطوير الدراسات اللغوية التي

بدأت مع العقد الثالث من القرن العشرين، حيث استمر التيار التفكىكى أو التشكيكى معطيات هذه الدراسات (الألسنية)، ووظفها لصالح تفكىكته أو تشكيكته، وذلك بأن فصل بين (دواى اللغة) و(مدلولاتها)، فحذف الأخيرة وجعلها غائبة، ليشير بذلك إلى عدم وجود مركز معرفى ثابت بقدر ما يخضع الأمر لقراءات استمرارية لا نهاية، أي: جعل استخلاص الدلالة المعرفية لا نهاية أو لا ثبات لها، وهو أمر يتساوى ويتناقض مع الفلسفة التشكيكية التى لا تجنب إلى يقين معرفى أو المعرفة اليقينية، ومن ثم يظل (المعنى) أو (الدلالة) أو (القيم) لا ثبات ولا استقرار لمفهوماتها..

ومن الطبيعي حينما ينسحب هذا التشكيك على الظواهر جمياً، فإن النتيجة تظل تشكيكاً بكل شيء، وفي مقدمة ذلك: التشكيك أساساً بما وراء الوجود (المبدع) وإرسالات السماء، وكل ما هو (مقدس) بحسب تعبير الموضة المشار إليها..

وإذا كان المناخ الأوروبي يسمح بولادة أمثلة هذه التيارات، نظراً - من جانب - إلى اليأس الذي طبع مجتمعات الغرب من حضارتها المادية الصرفة، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية.. وإذا كان المناخ المذكور - من جانب آخر - طبعه الترف الفكرى أو التخمة الثقافية، بحيث تقتاده إلى توليد جديد للفكر حتى لو لم تسمح به الضرورة..

ثم - من جانب ثالث - إذا أخذنا بنظر الاعتبار (وهذا أهم الأسباب

بطبيعة الحال) عزلة المجتمع الأوروبي عن السماء ومبادئها: حينئذ، فإن ولادة التيارات التفكيكية والتشكيكية والمتمرّدة والفووضوية وبالإضافة إلى عودة بعض التيارات المنسبة إلى اليسار الجديد.. أولئك جمِيعاً تفسّر لنا ولادة التيارات المذكورة في مجتمع أوربي له أرضيته الخاصة.

إلا أنَّ المؤسف كثِيرًا أنَّ نجد انعكاسات التيارات المذكورة على (الشرق) وفي مقدِّمتها: المجتمعان العربي والإسلامي، حيث هرّع أفراد كثيرون إلى معانقة هذه التيارات المتعاقبة (المتدخلة والمتضادة أيضاً)، مع أنَّها (غريبة) تماماً على المناخ العربي والإسلامي! إلا أنَّ (نزعَة التغريب) التي تطبعُ عليها هؤلاء الأفراد تفسّر لنا تبنّيهم الفكر الغربي، وتخليّهم عن قيم الوحي ومبادئ الإسلام العليا.. ولكنَّ الأسى الأشدَّ مرارة أنَّ نلحظ (الإسلاميين) بدورهم، قد بهرَهم زينة الحياة المنعزلة عن السماء في المناخ الأوروبي، فهُرّعوا بدورهم إلى محاورة (الانحراف) المذكور، وبدأوا ينشرُون دراساتهم التفكيكية والتشكيكية حول مختلف ضروب المعرفة، وفي مقدِّمتها التعامل مع النص القرآني الكرييم، بدءاً بالوحي، وانتهاءً بـ (التفسير بالرأي)، بحسب ما تلقّوه من التيار الأوروبي الذي أطلق العنان لمفهوم القراءة) أو السلطة للقارئ يعبث ما يشاء بدواوِل النص، حافراً ومنقباً ومهدّماً، تقليداً لأسياده المنعزلين عن السماء ومبادئها.. وإذا أضفنا - أخيراً - إلى ما تقدّم، ظاهرة (العولمة) في سنواتنا

المعاصرة، وما تستهدفه من السيطرة على الإيديولوجيات جمِيعاً؛ حينئذ نجد أنَّ الضرورة الإسلامية تفرض علينا أن نتجه إلى (تأصيل) ما هو ضرورة في حياتنا المعاصرة، ومن ثمَّ (الرد) على الانحرافات المذكورة..

بصفة أنَّ التزامنا بمبادئ الدين، وإدراكنا لمهمة خلافة الإنسان، أي: إدراكنا للوظيفة التي أوكلها الله تعالى إلينا، وهي مقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾^١، أولئك جميعاً تفرض علينا: أولاً: أن نتعامل مع الظواهر وفقاً لما يفرضه القانون العقلاني ويتلاءم مع التصور الإسلامي حيالها، وفي مقدمة ذلك: (اليقين المعرفي)، وليس (التشكّك)..

ومن ثمَّ: القيام بمهمة (تأصيل) ما يتفق مع مبادئنا، و(الرد) على الانحرافات التي طبعت سلوك ما يسمى بـ(الإسلاميين) المنشطرين بين من (يشكّك) وبين (يساري) إسلامي يستعين حتى بمبادئ المنتسبة إلى الإلحاد..

وفي ضوء الحقائق المقدمة، وتلبية للتوجيهات الصادرة من سماحة المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيد على الحسيني السيسistani «دام ظله الوارف» بضرورة التصدي لأفكار العلمانية وردّ شبهاتها قرر مركزنا أن يضطلع بالمهمة المشار إليها، داعياً الأقلام الإسلامية الراسدة لما يجري في الساحة بأن يجعلوا من أولويات اهتماماتهم كتابة البحوث المناسبة للموضوع، أي المتسقة مع مشكلات حياتنا المعاصرة.

^١ الذاريات (٥١): ٥٦.

إجراءات وقواعد الدراسات في السلسلة:

- ١- الكتابة بلغة معاصرة، وبمنهجية جادة.
- ٢- التأكيد على عنصر المقارنة بين التصورين الإسلامي والمضاد، من أجل وقوف القارئ على مفارقات الأفكار المضادة وأصالة الفكر الإسلامي.
- ٣- يتعين أن لا يزيد عدد صفحات الدراسة عن (٢٠٠) صفحة، بما في ذلك الهوامش والملحق والمراجع، إلا إذا اقتضت ضرورة البحث أكثر من ذلك.
- ٤- إنّ بحوث هذه السلسلة إسلامية، تبيّن رأي مدرسة أهل البيت عليه السلام، وذلك بتأصيل هذه البحوث وفقاً لمباني الاستنباط، من الاعتماد على: الكتاب والسنة الصحيحة والعقل والإجماع.
- ٥- يقيم المركز الدراسة بعد إنجازها بشكل نهائي، ويقترح التعديلات التي يراها ضرورية.
- ٦- نقترح أن يتواصل الباحث مع المركز، ابتداءً من انتخاب الموضوع، ومروراً بمختلف مراحل التأليف، وانتهاءً بطبع البحث ونشره إن شاء الله تعالى.

٧ - بعد إجراء التعديلات النهائية على الدراسة، يقبل المركز الدراسة ويقدم لها بمقدمة علمية، يسلط فيها الضوء على الموضوع بصورة عامة، ثم يتناول أهم النقاط في البحث.

٨ - هذه السلسلة تكون باللغة العربية، وتدخل فيها البحوث المترجمة من سائر اللغات إلى اللغة العربية، بشرط أن تعرض قبل الترجمة على اللجنة العلمية لأخذ موافقها على ذلك.

٩ - يشترط أن تكون البحوث غير منشورة مسبقاً، إلا أن تكون قد حدثت عليها تغييرات أساسية.

١٠ - يتولى المركز نشر الدراسة ضمن سلسلة تصدر عنه تحت عنوان: «دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر».

وأخيراً، فإن المركز قام بتهيئة مكتبة كبيرة تحوي أهم المصادر التي يحتاج إليها الباحث، في مختلف المواضيع والاتجاهات، مع ترتيب فهرسة موضوعية لأهم البحوث التي لها صلة بالسلسلة، يمكن للباحث الاستفادة منها.

الموضوعات المقترحة:

يمكن لكتابنا الإسلاميين أن ينتخبوا أحد الموضوعات المقترحة، أو غيرها من الموضوعات التي تصب في صميم السلسلة، مع جعلهم الأولوية في الانتخاب إلى ما يحتاجه عصرنا من بحوث تملأ الفراغ الموجود، و تعالج القضايا المطروحة في الساحة العلمية، وترفع الإشكالات العالقة في الأذهان، والتركيز على ما تحتاجه شريحة الشباب - التي تشكل نسبة عالية من مجتمعنا، وتعتبر عmad و مستقبل هذه الأمة - من بحوث ظلت عالقة في أذهانهم تحتاج إلى من يبحثها ويحقق فيها ويعطيها الحلول والإجابات الشافية.

ونذكر على سبيل المثال المواقف التالية:

- ١ - الثابت والمتحير في الدين.
- ٢ - الديمقراطيّة في المفهوم الديني.
- ٣ - حدود الضروري في الدين «الارتداد نموذجاً».
- ٤ - الفهم البشري للنصّ الديني «المقدّس واللامقدّس نموذجاً».
- ٥ - استنباط المفهوم السياسي من النصّ الديني.

- ٦- التسامح والتساهل الديني.
- ٧- النبوة والإمامية والزعامة السياسية.
- ٨- الحرية وعارضتها مع المفهوم الديني.
- ٩- تعارض العلم مع الدين «المثلية الجنسية نموذجاً».
- ١٠- تعارض العقل مع الدين «حدوده ومفهومه».
- ١١- التعارض بين الخطاب الديني والقوانين الغربية «الحجاب نموذجاً».
- ١٢- الخطاب الديني والإلزام الحقوقى.
- ١٣- المرجعية الدينية في عصر الغيبة «حدودها وأدوارها».
- ١٤- الأخلاق بين الثابت والمتغير.
- ١٥- العلاقة مع الآخر.
- ١٦- حقوق المرأة في الإسلام «حدودها وضوابطها».
- ١٧- المساواة بين الرجل والمرأة.
- ١٨- حقوق الإنسان بين الإسلام والشرعية الدولية.
- ١٩- حقوق الأقليات في الإسلام.
- ٢٠- الحريات الشخصية في المنظور الإسلامي.
- ٢١- العلمانية والفكر الديني.
- ٢٢- الدين والسياسة.
- ٢٣- فلسفة العقوبات «القصاص نموذجاً».
- ٢٤- أصول الفقه الإسلامي والهرمنيوطيقا.

٢٥ - التعددية الدينية.

٢٦ - الحريّات الفكرية في الإسلام.

٢٧ - إسلامية المعرفة.

٢٨ - دور العلوم البشرية في الاجتهداد.

٢٩ - أثر الزمان والمكان في الاجتهداد.

٣٠ - لغة المجاز والرمزيّة في النصّ الديني.

٣١ - حوار الحضارات بين الحقيقة والخيال.

٣٢ - التقرّيب بين الأديان والمذاهب (حدوده وضوابطه).

٣٣ - المتفق عليه والمختلف فيه بين الأديان في سيرة الأنبياء.

٣٤ - الأديان والشرائع السماوية (حدود المشتركات فيها ونسخ بعضها الآخر).

٣٥ - الكتب المقدّسة للأديان السماوية بين الحقيقة والتحريف.

٣٦ - أهل الذمّة في الشريعة الإسلامية.

٣٧ - دور رجال الدين في السياسة والدولة.

٣٨ - نظريات علم الاجتماع الحديثة في الشريعة الإسلامية.

٣٩ - التعهّدات بين الدول الغربية والإسلامية (حدودها وضوابطها).

٤٠ - الاقتصاد الإسلامي وتوزيع ثرواته على الشعوب.

مركز الأبحاث العقائدية

محمد الحسّون

الديمقراطية
على ضوء نظرية الإمامة والشوري

حوار أجراه مركز الأبحاث العقائدية
مع سماحة العلامة الشيخ محمد سند (حفظه الله)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استضافة مركز الأبحاث العقائدية سماحة العلامة الشيخ محمد سند، في مقرّ المركز في مدينة قم المقدّسة، وطرح على سماحته عدّة أسئلة، وكان موضوع البحث «الديمقراطية على ضوء نظرية الإمام والشوري».

* لا يخفى أن للديمقراطية تاريخاً طويلاً، وقد مرّت بتجارب كثيرة، وامتزجت بثقافات عديدة، إلى أن وصلت بأيدينا بهذه الصورة، وأصبحت كأممية عالمية ينادي بها الشعوب والحكّام، حتى إن فرانسيس فوكوياما – أحد المنظّرين في الولايات المتحدة – أعلن في كتابه (نهاية التاريخ) بأن الشعوب مرّت بتجارب سياسية كثيرة إلى أن انتهى أمرها إلى الديمocracy الليبرالية، وستكون هي آخر نظام سياسي يشهده التاريخ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نحن كإسلاميين واجهنا هذا المفهوم كواقع سياسي حي، وسبّبت هذه المواجهة نزاعاً بين الإسلاميين أنفسهم في قبولها أو رفضها، فما هو تعريفكم سماحة الشيخ للديمقراطية؟ وما هي الأسس التي تعتمد عليها؟

الشيخ السندي: حفلت البشرية تقريراً قرابة القرنين الأخيرين، لاسيما التغيرات في النظام الاجتماعي التي حدثت في المجتمعات الأوربية، والثورات والانقضاض على الأنظمة الملكية المستبدة، فتولدت لديهم فكرة حاكمة الإرادة الاجتماعية، أو ما قد يسمى المشاركة الشعبية، ومشاركة عموم أفراد المجتمع في تقرير مصيرهم وإدارة بلدتهم، وإدارة النظام الاجتماعي الذي يحكم فيهم.

وأطلق عليها عند عدّة من أصحاب فلسفة القانون أو علم الاجتماع بـ«العقد الاجتماعي»، كما ذكر ذلك جان جاك روسو وغيره من القانونيين والحقوقيين، إلا أن هذه النظرية أخذت في مراحل وأطوار عديدة، وصيغت بصياغات أيضاً متعددة، وفي بعض الصياغات قد تكون هي تلقيحية مع الأنظمة البائدة السابقة، فمثلاً قضية مشاركة الناس في الحكم أخذت صوراً وصياغات مختلفة: بأن تنتخب القاعدة الشعبية النخبة والنخبة هي التي تنتخب الرئيس، أو أن القاعدة هي مباشرة تنتخب الرئيس.

وبعبارة أخرى، هناك جدل قانوني على قدم وساق الآن، ولا بزال موجوداً، عن دور النخبة مع دور القاعدة العامة، وكيف يؤمن من مشاركة عامة الناس مع التحفظ على سلامة المسار، سواء القانوني، أو الإداري، أو التدبيري بتوسط النخبة، وهناك صياغات متعددة أخرى.

* يعني سماحة الشيخ، تقولون: إن المحور الأساسي للديمقراطية هو انتخاب الشعب في مقابل الأنظمة الاستبدادية، ولكن كيفية تطبيق هذا المفهوم اختلف بصياغات مختلفة.

الشيخ السندي: نعم، العنصر الأصلی هو في مشاركة الناس في الحكم، وماهية المشاركة أيضاً أثير حولها وصيغت بعدة صياغات، وأثيرت عدة جدلیات قانونية وحقوقية فيها، والجدل قائم لازال حول حقيقة الانتخاب، هل هو تولیة ونيابة؟ أو هو استكشاف واستصواب؟ وطبعاً تترتب على كل مفهوم من هذه المفاهيم آثار قانونية مختلفة.

* سماحة الشيخ، عندما يجيء أي مفهوم جديد إلى العالم الإسلامي، نحن كإسلاميين ومتدينين نحاول تفسير هذا المفهوم في المنظومة الفكرية التي عندنا، فلما جاء هذا المفهوم الجديد - أي الديمقراطية - إلى العالم الإسلامي، حاول المؤيدون لهذا المفهوم من أهل السنة تفسيره طبقاً لنظرية الشورى، وحاول الشيعة تفسيره طبقاً لنظرية الإمامة التي هي المشروع السياسي عند الإمامية، فالسؤال أنه: هل يمكن تفسير هذا المفهوم على ضوء هاتين النظريتين، أم لا صلة له بهاتين النظريتين إطلاقاً؟

الشيخ السندي: نعم، قد قيل وكتب ونشر وُقرر: أن نظرية الشورى المتبعة عند أهل السنة، ولو على الصعيد النظري عندهم - وإنما على الصعيد العملي قلما شاهدنا عند أبناء الطوائف الإسلامية السنة في

حكوماتهم منذ العهد الأول إلى يومنا هذا، قلما شاهدنا تطبيقاً صحيحاً ودقيقاً للشوري - قيل بأنّها تطابق نظرية الديمocrاتية تقريراً الموجودة في العصر الحديث في جملة من جوانبها، لا كلّ جوانبها؛ لأنّ من جوانب الديمocrاتية المطروحة الحديثة أو الليبرالية عدم التقييد ببيانة خاصة أو عدم التقييد حتى برسوم أخلاقية، وهذا طبعاً لا يتفق مع نظرية الشوري عند المذاهب الإسلامية.

لكن الجوانب المتفقة، وهي نحو مشاركة الأكثريّة، أو حاكمة الأكثريّة في إدارة الحكم في جانب القوّة التنفيذية، أو اختيار الحاكم الوالي، فنظرية الشوري شأنها شأن بقية المدارس الديمocrاتية أيضاً، أخذت في الاختلاف في التصوير والصياغة: أنّه هل الشوري بمعنى مشاركة كلّ الناس، أو بمعنى أنّ الناس ينتخبون أهل الحلّ والعقد، وأهل الحلّ والعقد - يعني النخبة - هم ينتخبون الحاكم، أو أنّه لا دور للناس؟

ولعلّ الأشهر عند علماء أهل سنة الجماعة أنّ الشوري هي المشورة عند النخبة، عند أهل الحلّ والعقد، ونحوّية هذه النخبة ليست بانتخاب وباستصواب عامّة الناس، بل الشوري والشوري يدور في دائرة النخبة، والنخبة تتصف بهذه الصفة بتبع تحلّيها بصفات معينة، وكفاءات معينة مؤهله لها علمية، ثمّ حينئذ يقوم الانتخاب في تلك الدائرة الضيقّة، وبعبارة أخرى هي تنتخب الحاكم. طبعاً هذا الطرح من نظرية الشوري لا نستطيع حينئذ أن نطابقه

ونوازيه مع الطرح الديمقراطي الغربي المطروح الآن، فهذا القول الأشهر لدى علماء العامة لا يصب في مصب الديمقراطي في اللون العام لها، نعم الأقوال الأخرى في نظرية الشورى من أنها حاكمة الأكثرية، وهي التي تنتخب أهل الحل والعقد، ثم أهل الحل والعقد ينتخبون الحاكم، هذه قد تتوافق مع بعض الصياغات في الديمقراطي.

وال مهم أن المؤشر المميز لنظرية الشورى لا أقل في عدّة من أقوالها وصياغاتها، أنها تتقرب مع نظرية الديمقراطي الغربية المطروحة الآن من جهة مشاركة الأكثرية، ولكن فيها مفارقات عديدة كما ذكرنا:

منها: أن الحاكم عندما يُنتخب لا تجوز معارضته أو خلعه، بينما في النظرية الديمقراطي ليس هناك تنصيب مطلق غير قابل للزوال.

ومن الاختلافات الأخرى أيضاً: أن في النظرية الديمقراطية هناك ربما مجال للمعارضة بشكل أوسع لأشكالها المختلفة، بينما في نظرية الشورى لدى العامة فإن باب المعارضه والرقابة الشعبية على الحاكم تكاد تكون ضئيلة جداً، ويقاد يرسم للفرد أو للجماعات في ظل حكومة الحاكم دور ضئيل خجول، يضيقون مجال المعارضه أو النقد أو الرقابة بشكل ضئيل جداً.

فمن ثم نستطيع أن نقول: إن هناك مفارقات كثيرة بين الديمقراطي الغربية المطروحة، ونظرية الشورى بالشكل المرسوم عند العامة، حتى على القول بأن القاعدة الشعبية لها دور في الانتخاب.

وأماماً في النظرية الإمامية للحكم، فعند جملة من الكتاب، سواء المستشرقين أو حتى كتاب أهل سنة الجماعة، صور بأن نظرية الإمامة هي نظرية ملكية وراثية استبدادية متأثرة بالملكية الكسرورية. وقبل أن أبين أن في النظرية الإمامية يتم مراعاة تمام الأسس التي انطلقت منها الديمقراطية، ومراعاة تمام التوصيات القرآنية في الشورى.

و قبل أن أبدأ في رسم نظرية الإمامة عند الإمامية، من أنها ليست وراثة ملكية نسبية بالمعنى الترابي القبلي المطروح في عهود الأنظمة الملكية الاستبدادية البائدة - وإن كان الكثير عن عمد أو قصد أو جدل أو دجل يحاول أن يصر في رسم النظرية الإمامية في هذه الصورة - فإن القرآن الكريم يطرح نظرية وراثة نورية اصطفائية ليست هي ترابية، حيث يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عُمَرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ...﴾^١.

وهنا القرآن الكريم يطرح أن آل إبراهيم وآل عمران ليست هي هذه الآل والأهليّة والسبة القرابيّة، على غرار النظرية الكسرورية أو القيصرية أو الملوكيّة البائدة، أو التي لا زالت الآن قائمة في بعض بلدان المجتمع البشري، بل إن القرآن الكريم ي يريد أن يقول بأن أرضية الاصطفاء للمصطفى تحتاج إلى بيئة مؤهّلة وصالحة أيضاً، وإن النسل

^١ آل عمران (٣): ٣٤ - ٣٣.

الكافر هو المؤهل لقيادة البشرية، ولكن هذا ليس من باب الحرمان لبقية الطوائف، وهو من باب ما يطلقه علماء الحقوق بـ «الحقوق الطبيعية»؛ لأن طبيعة هذا النسل عندما يكون مُصطفى، مُصطفى، طاهراً، مُجتبى، تكون أهلية في القيادة أكثر من غيره.

مع أن فكرة القيادة والحاكمية في القرآن الكريم والنظرية الإسلامية ليست هي بمعنى التفتّع، أو نفعية القائد والحاكم من منصبه، بل بمعنى خدمته لبقية الطوائف، فهو كافل لأن يوصل بقية الطوائف من النسل البشري إلى كمالاتهم وحقوقهم الطبيعية أو التشريعية بشكل آمن أكثر من غيره، فهي ليست إلا فكرة أن المؤهل والكافر يوضع في المكان المناسب لكي يخدم، لا أنه لكي يتجرّب أو يستبدّ. فإذاً هناك مفارقات بين النظرية النسبية الاصطفائية في القرآن الكريم، وبين نظرية الملوكيّة الاستبداديّة البداءة، أو التي لا زالت نماذجها في المجتمع البشري.

وفكرة الامامية تقوم على أن هناك نسل مُصطفى مُجتبى يضعه القرآن الكريم في أهلية القيادة، ومن ثم خص القرآن الكريم قربى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ للمودّة، وهذه ليست من باب الطبيعة أو الارستقراطية أو البرجوازية أو ما شابه ذلك، وإنما هي تكمن في طياتها أن قربى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يتميّزون بصفات آهلة بعيدة عن البطر، وبعيدة عن النخوة والشهوة والنزاعات الشخصية والذاتية، بل

هم قالبهم تمام الذوبان في المشاريع الدينية، وفي إنجاز حقوق البشر للتكامل بشكل تامٌ واف، يصلون فيه إلى سعادتهم الدنيوية والأخروية.

فحينئذ تخصيص القرآن الكريم ذوي القربي بالمودة أو بالخمس، أو تخصيصهم بكل الأموال العامة في سورة الأنفال وفي سورة الحشر بإدارة الفيء وهو ثروات الأرض ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلَلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^١.

الحكمة في ذلك أن هؤلاء حيث قد تميزوا واتصفوا بالعصمة العلمية والعملية، فهم المؤهلون الكفوؤن لإرساء العدالة بين المسلمين، لكي لا تكون الثروات العامة متداولة في فئة وطبقة الأغنياء ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ أي كي لا تحتكر الطبقة الغنية القوية الثروة العامة فيما بينها، وترسو العدالة وتتوزع المنابع العامة من الأموال والمنابع الطبيعية الأخرى على المجتمع بشكل متكافى عادل، إذاً لابد أن يتسلّم ذوي القربي هذا المنصب.

وهذه ملحمة قرآنية يتبنّاها القرآن الكريم، يعني لن تستتب العدالة المالية في الأمة الإسلامية، بل في البشرية، ما لم يصل هذا النسل الخاص المطهر إلى سدة الحكم، ووصوله لا لأجل بطر هذه الذريّة والعياذ بالله، أو نزعة هذا النسل إلى مأربه الشخصية، وإنما هي لأجل

^١ الحشر (٥٩): ٧

المنافع العامة في الأمة الإسلامية، بل في البشرية.

فالمعنى أنَّ أصل نظرية الإمامة وإنْ كان هو النسل الخاصُّ ولكن ليس نسلاً ترابياً، أو لأجل نسبة اللحم والدم الخاصُّ البشري، وإنما هو لأجل تسهيل اصطفائي نوري مطهَّر خاصٌّ مُجتبى، فإذاً هناك مفارقة شاسعة بين الطرح الملكي ونظرية الإمامة، هذا كباقي ذي بدء.

وأمامَ كيف أنَّ النظرية الإمامية هي تحافظ على أُسس الديمocraticَة بأكثر مما تحافظ نفس أغراض الديمocraticَة على الأُسس التي انطلقت منها، والمبادئ التي انطلقت منها؟ فذلك كما يلي:

الأول: أنَّ هناك جدل كبير في النظرية الديمocraticَة، وهي أنَّ الأقلية كيف تُلْغى أصواتهم ومشاركتهم. وهذا الجدل إلى يومنا هذا لم يُحل في النظرية الديمocraticَة، ربما تكون الأقلية الثالث، قد تكون ما يقلُّ على النصف بيسير، كما شاهدنا الآن في الانتخابات الأمريكية في هذه الحقبة، حيث إنَّ الأقلية هي مادون النصف بقليل، بل قد تكون الأكثريَّة ليست أكثرية حقيقية، بل أكثرية نسبية، يعني ربما الثالث يزيد على الربع، والثالث والربع هم الذين شاركوا في الانتخابات، وما عدا ذلك من أجزاء المجتمع كان لديه موقفاً سلبياً حيادياً، حينئذ الثالث ليس أكثرية حقيقية، ومع ذلك لأنَّه يزيد على الربع مثلاً فهو يتحكم في مصير الشئين.

هم انطلقو من أساس براق جذاب - وهو مشاركة الكلّ - إلا أنَّه في

الصياغة واجهوا حرج عossal لم يُحلّ إلى يومنا هذا، وما ذكر ليس إلاً حلولاً نسبية لخفيف الداء ليس إلاً، بينما سنشاهد في النظرية الامامية هذا المطلب محقّق؛ إذ لا يكون للأكثرية مصادرة لحقّ الأقلية مهما كان - ولو كانت الأقلية فرداً واحداً - وهذه واقعاً من إعجازيات التقنيين الإلهي في دين الإسلام، وفي منهج أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وهذا إعجاز قانوني نستطيع أن نتّبّح به، ونوجّه به المحافل القانونية والحقوقية بشكل جريء رافعين الرأس.

الأمر الثاني الذي تواجهه النظرية الديمocratiّة الآن: هو أن أصحاب الثروة والقدرة قد يصادرون آراء العامة بتعفيّهم، وبوضعهم في سبات فكري، أو في جوّ مخادع، سواء في جانب انتخاب الفرد، أو في جانب انتخاب القانون الصالح، أو في مجالات المشاركة، باعتبار أنّ الطبقة الغنيّة عندها وسائل إعلام، عندها وسائل التحكّم في الفكر أو ما شابه ذلك.

فحينئذ كيف يمكن أن تؤمن المشاركة الحقيقية بشكل صادق، مع أنّ أسباب القوّة في التحكّم في عقول الأكثريّة وافتعمال الجوّ العامّ، يكون بيد الأقلية ذوات الثروة والقوّة من وسائل الإعلام، فعناصر التلاعب بالرأي العامّ بأساليب شيطانية دجلية خلابة خادعة هي كثيرة، وتستطيع حينئذ القوى الماليّة ذات الثراء أن تلاعب بالرأي العامّ، فكيف تؤمن حينئذ سلامـة بالرأي العامّ وانطلاقـه من وعي وصحوة؟

وكيف تؤمن عدم مصدارة هذا الوعى العام؟
فهذه عقدة لا زالت الديمقراطىة تواجهها.

الإشكال الثالث: كيف نوازن بين عامل وعنصر الكفاءة والنخبة،
وبين مشاركة الناس؟

إن مشاركة الناس من الأمور الفطرية، ودور النخبة أيضاً فطري،
فهل يطغى هذا الجانب ويكون الوصاية للخبرة على مشاركة الأمة، أو
يطغى دور مشاركة الأمة على النخبة، فقد تختار الأمة ما لا ترتضيه
النخبة، وتختار النخبة ما لا ترتضيه الأمة، فـأى يحكم من الاثنين؟

ومن ثم اختلفت صياغة الديمقراطىة فى كيفية المشاركة:
منها: ما يقول بأن الأمة تنتخب النخبة، والنخبة تنتخب الحاكم.
ومنهم من يقول: إن الأمة هي مباشرة تنتخب الحاكم، لكن بإشراف
النخبة.

ومنهم من يقول: إن الانتخاب والمنتخب له شرائط، فليس
للم منتخب أن ينتخب ويجرى عملية الانتخاب على صعيد مطلق
ويفتح الباب على مصراعيه، بل هناك شروط في المنتخب لابد أن يحددها
القانون.

فمن ثم اثار جدل قانوني وحقوقى واسع لديهم أيضاً، يشير إليه
الدكتور السنهوري في مقدمة كتابه «الوسيط» وكتابه الآخر «الحق»
ومصادر التشريع: إن هناك عند القانونيين الغربيين مدرستين: مدرسة

المذهب العقلى، ومدرسة المذهب الفردى. مدرسة المذهب العقلى تقول بأنه لابد من إعطاء دور للعقل أكبر على حساب الحريات المطلقة للفرد، وهناك من يقول:

إنَّ الفرد تطلق له الحرَّيات ولو على حساب العقل.

هذا الجدل لم يحسم إلى الآن في النظريَّة الديمُقراطية، يعني دور العقل والعلم ودور الفرد، مرادهم من الفرد في الواقع هو الغرائز والشهوات والزعارات الفردية، والحلول التي تطرح ليست حلولاً كاملة تامة.

وطبعاً هناك مشاكل عديدة في التقنيَّة الغربيَّة الديمُقراطيَّة، ولكن هذه أهمها حاولت أن أُشير إليها، وإنَّ فمسألة الديانة مثلاً بعد ما رفضوها، شاهدوا اليوم أنَّ عدم التقييد بالديانة يجرِّ المجتمع إلى نكبات كثيرة، ورأوا أنَّ الصرح الأخلاقي في التزام الديانة تخدم النظام الاجتماعي.

هذا وسنَّينَ كيف أنَّ النظريَّة الإماميَّة تتناقضُ هذه المشاكل بتأمِّ ما يمكن من تلافي ذلك، وبشكلٍ إعجازٍ تقنيٍّ الهي غريبٌ عجيبٌ. وقبل ذلك أودَ أنْ أُبيِّنَ بشكلٍ إجماليٍّ أنَّ في النظريَّة الإماميَّة، مع أنَّ أصلَ الحاكِميَّة من الله عزَّ وجلَّ ثمَّ للرسول ثمَّ للائمة - وهذا معنى قد يطلقه القانونيون الوضعيون بأنَّه استبداد الهي - لكنَّه في حقيقته يؤمِّن تمامَ الممارسة والمشاركة للمجتمع عبر عدَّة قنوات عديدة:

أولها وأهمها: أن مسؤولية إقامة النظام العادل، وقمع النظام الجائر، وإبقاء النظام العادل، ومراقبة النظام على مسيرة العدالة، هذه المسؤولية في النظرية الإمامية ملقة على الأمة، بدليل قوله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَائِءِ بَعْضٌ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَر﴾^١.

وقد جسد ذلك الإمام الحسين عليه السلام حينما قال: «وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي صلى الله عليه وآلها، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر»^٢.

فرعزة المنكر السياسي أو القضائي أو المالي أو الأخلاقي أو الحقوقي، أو في أي مجال من المجالات العامة أو الخاصة، إنما هو من مسؤولية الأمة، أولاً وبالذات.

وعندما نقول: مسؤولية الأمة، سواء الأكثريّة الترمت أو لم تلتزم، بل الكلّ لو لم يلتزم يبقى فرد واحد وهو الحسين سلام الله عليه لابد عليه أن يقوم بذلك.

وهذا نوع من إعطاء الصلاحية للأمة بشكل كبير، لا نشاهد في كثير من النظريّات الديمقراطيّة، ولا حتى في نظريات الشوريّ عند

^١ التوبة (٩): ٧١

^٢ بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩، أبواب ما يختص بتاريخ الحسين بن علي صلوات الله عليهما، باب ما جرى عليه بعد بيعة الناس لزيد بن معاوية.

العامة، هذا راقد أول مهم، طبعاً هذا الراقد لا يتصادم مع كون القيادة بيد المعصوم؛ لأنَّ الحكم فعل يقوم به طرفان، والنظام الاجتماعي موجود يقوم على طرفين: الطرف الأول: هو الحاكم القائد المدبر، والطرف الآخر: القاعدة.

فالقاعدة حيث لا تستجيب، فليس بإمكان المدبر الكفوء الصالح أن يدبر ويقود.

ومن لطائف النظرية الإمامية، أنَّ هذه الرقابة ليست مخصوصة على النظام الذي يرأسه، أو على الحكومة التي يرأسها غير المعصوم، كالفقيه مثلاً الذي هو نائب المعصوم أو عدول صالح المؤمنين، بل حتى على نظام المعصوم، والسرّ في ذلك أنَّ المعصوم من الرسول أو الإمام - وهو وصيُّ الرسول - وإنْ كان معصوماً، إلَّا أنَّ جهازه ليس بمعصوم، ومن ثُمَّ احتاج المعصوم إلى معاونة وإعانة ونصيحة من الأمة له، بأنْ يراقبوا ولاته ووزرائه وشرطته وكلَّ أفراد وأعضاء حكومته. وهذا هو الذي يفسر كثيراً من تعابير أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «إنِّي لست بفوق ما أُنْخَطِئ»^١ عندما تولَّ السلطة بعد مقتل عثمان، يشير إلى خطأ الدولة، لا خطأه عليه السلام وهو معصوم متنزَّه عن الخطأ.

وكذلك مثلاً ما حصل من براءة النبي صلَّى اللهُ عليه وآلِه وسلَّمَ مما

^١ مصباح البلاغة (مستدرك نهج البلاغة) ٢: ٦٩

فعله خالد بن الوليد، عندما اعتدى على بنى أسلم أو بنى جمح فى فتح مكة، حيث كانت له ترات جاهلية معهم، وهم قد أسلمو، إلا أنه حاول أن يقتضى بثاراته الجاهلية، فتبرأ النبي صلى الله عليه وآلـه وسلـم مما فعله، ثم جبر دماء تلك القبيلة.

المهم الذي أريد أن اتبه عليه، وهو أن هذا الرافد - وهو رقابة الأمة على الجهاز الحاكم - لا يختص بالولاية أو الحكومة والمحافظة التي يرأسها غير المعصوم، بل حتى في جهاز المعصوم، وهى ليست بمعنى تتصادم مع العصمة.

إن كثيراً من الكتاب القانونيين أو الحقوقيين أو المؤرخين أو المفكرين غير الشيعة من أبناء السنة أو من كتاب المستشرين، يظنون أن النظرية الإمامية، حيث تشرط العصمة، تعنى إلغاء دور الأمة ورقابة الأمة.

وهذا خاطئ جداً، بل إن رقابة الأمة - كما قلنا - تكون حتى في زمن المعصوم، وهي من الوظائف الالزمه، وقد شاهدنا في سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في حكومته وسيرة الرسول صلـى الله عليه وآلـه وسلـم، أنه كان يحرض الأمة على مراقبة الولاية، ومراقبة أمراء الجيوش، ومراقبة القضاة.

بل في قضية المراقبة والرقابة في النظرية الإمامية والنظرية الإسلامية حتى لأصل نبوة النبي صلـى الله عليه وآلـه وسلـم وإمامـة

الإمام عليه السلام، يعطى للمجتمع البشري دوره أيضاً، بمعنى أن يعطى للأمة دور في الاستكشاف، يعني لابد أن تستكشف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالمعجزات وما شابه ذلك من الشواهد والبيانات العقلية الفطرية مما يدلّ على أنه نبي أو إمام.

إذاً ليس هناك نوع من تشطيب للعقل البشري أبداً، ولا للوعي البشري، ولا للحقيقة البشرية، ولا للدور الفاعل البشري في نظرية الإمامة.

وكم ذكرت إن هذا باب يفتح منه أبواب عديدة، وبحوث وبنود عديدة، وهذا أنس من أسس النظرية الإمامية، في حين كون الولاية من الإمام، إلا أنه تبقى للأمة لها المراقبة والمشاركة في إقامة كل معروف، وزعزعة كل منكر ولو بالمشاركة والرقابة، هذا هو الباب الأول لمشاركة الناس الموجودة في النظرية الإمامية.

النافذة الثانية المهمة لمشاركة الناس في النظرية الإمامية: دور أهل الخبرة، فمن مسلمات فقه الإمامية حجية قول أهل الخبرة، وهذا نوع من الدور إلى أهل الخبرة، وسنبيّن أن هذا نوع من تحكيم دور العلم والكفاءة والأعلمية والخبروية.

وهذا نوع من الرافد الذي يفسح المجال لدور مشاركة الناس حتى في حكمة المعصوم؛ لأنّه في حكمة المعصوم ليس كل الأعمال يقوم بها المعصوم، وإنما فكثير من المرافق يقوم بها الجهاز، وهذا الجهاز لابد

أن يقوم على أُسس، وهذه الأُسس هي تحكيم دور الخبرة والعلم، مضافاً إلى أنهم عليهم السلام في موارد عديدة ملزمون من قبل الله تعالى أن يعملا بالموازين الظاهرة.

ودور آخر للأمة وهو: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان قد ينشعب من الدور الأول، لكن قد يجعل قسماً بإزاء القسم الأول قائماً مستقلاً بحیاله، يعني من الواجب على كلّ فرد فرد أن يحافظ على وعي المجتمع وثقافة المجتمع الصالحة، فلا يسمح لكلّ فرد أن يتصادر الوعي العام، وأن لا يقلب المعروف منكراً والمنكر معروفاً، ولا ريب أن هذا الفكر هو إرادة اجتماعية ضاغطة على نظام الحكم، أنه نوع من الحكومة بشكل آخر، وهي حكومة المجتمع أيضاً، بحيث هي تحكم على النظام الحاكم، أو تحكم على الأفراد، أو تحكم على بقية مرافق القوّة في المجتمع.

وهذا راقد مهم جدّاً «لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أو لیستعملن عليکم شرارکم»^١، فإذا كانت البيئة الفكرية والنفسية الاجتماعية سالمة، تكون صائنة ومعقّمة عن وصول موجود خبيث في رأس نظام الحكم، بل أمان عن أي انحراف جائز في المجتمع، وهذا أيضاً نوع من المشاركة للمجتمع.

^١ الكافي: ٥٦، كتاب الجهاد، باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٣.

ودور آخر للمجتمع للمشاركة في تقرير المصير، وهو دور أصل إقامة الحكم أو زعزعته - كما ذكرنا - أو مناصرة الحكم أو المقاومة، وبعبارة أخرى: يكون لهم في كلّ فعل حكومي صالح المشاركة بشكل إيجابي، ويكون لهم في كلّ فعل حكومي نظامي المعاوقة بشكل سلبي دور سلبي باتجاهه. فهذه أدوار أربعة أو أكثر للمجتمع في المشاركة لا تخلو عن أهمية كبرى.

وهناك دور آخر وهو: دور الانتخاب في النظرية الإمامية في عهد الغيبة الكبرى، فالولاية تنشئ من الله إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وتنشئ من ولاية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى ولاية الإمام المعصوم عليه السلام، وهو يولي حينئذ قيادة المجتمع أيضاً بالنيابة إلى الفقهاء.

فضلاً حيّة الفقيه نيابة عن المعصوم عليه السلام متشعبه من ولاية المعصومين عليهم السلام، وولاية الأمر مركزها هو المعصوم سلام الله عليه حتى في العصر الحالي، وهذه من أبجديات ألف باء النظرية الإمامية، أنَّ الولاية بالفعل هي للمعصوم الحَيِّ الغائب، وإن كان غائباً في الهوية لكن ليس غائباً في الحضور والوجود، وهو الذي له الولاية بالفعل، وتنشئ من هذه الولاية النيابة للفقيه التي أعطاها المعصوم عليه السلام، وسمح للمجتمع أيضاً في المشاركة في تعيين الفقيه، حيث جعل له مواصفات، وجعل إثراز هذه المواصفات بيد الأمة، فعبر عليه

السلام: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجُعُوهَا إِلَى رَوَاةِ حَدِيثِنَا»^١ ،

فـ «ارجعوا» أمر منه للأمة بأن تقوم بهذا الدور، وهذه مشاركة.

ومن ثم اشترط جملة من الفقهاء في مشروعية الولاية النيابية للفقيه أن تكون الأمة قد تابعته وقلّدته المرجعية وقلّدته الحاكمة، ويعبر عنه ببسط اليد، وإنّا فلا تكون حينئذ ولاته النيابية مشروعة، كأنّما يستفاد من تولية المعصوم أنه قد اشترط هو عجل الله فرجه الشريف تقليد الأمة له، وهذا ليس معناه تولية الأمة للفقيه، التولية هي من المعصوم، لكن هي نوع من الانتخاب، بمعنى استكشاف المواصفات، لا الانتخاب بمعنى التولية أو النيابة كما هو في الطرح الغربي، سواء على صعيد المرجعية، أو على صعيد القاضي، أو على صعيد الحاكم السياسي، وهلم جرا.

إذاً للأمة بأن تنتخب، بمعنى تستكشف وتحرز، لأنّها تنتخب بمعنى تولي وتنيب، وهذا الدور قد كان في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وفي عهد الأئمة عليهم السلام، حتى في عهد الصادق، حيث قال عليه السلام: «ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا وعرف حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فاني قد

^١ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة،

جعلته عليكم حاكماً^١ فـ«اجعلوه» إذاً نوع من إعطاء الدور للأمة في تعين الحاكم بمعنى استكشاف الواجب للمواصفات.

إذاً طبيعة النظام الاجتماعي الذي يرسمه القرآن وأهل البيت عليهم السلام، أنه هناك نوع من الانتخاب للأمة إلى قادتها المتواضطين، أو في سلسلة الهرم التي تنشعب من رأسه وهو المعصوم، لهم دور في انتخاب تلك القاعدة بنحو الاستكشاف.

فمن ثم لو استكشفوا بأنّ المواصفات قد اختلت، فلهم حينئذ أن يسحبوا ثقتهم أو تقليلهم هذا المنصب لذلك الفرد وعزله وجعل شخص آخر، وهذا دور ليس بالهين، بل دور مهم يشاهد في النظرية الشيعية.

إذاً في النظرية الشيعية هناك عدّة قنوات لمشاركة الناس، كلّها لا تتصادم ولا تتنافي مع كون الامامة هي نصب إلهي، وأنّ كلّ ولاية تنشعب من الإمامة، بعد أن كانت ولاية الإمام عليه السلام منشعبة من ولاية الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم، وولاية الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم من ولاية الله عزّ وجلّ، وأصل نظرية الإمامة ليست تحكيم لنسل ترابي من باب النزعات الترابية واللحم والدم الترابي، ونزعات بطر إقطاع أو استبداد، لا، وإنّما هي تحكيم للنور الإلهي على التراب، وتسليط للنور على العقل، والعقل على الغرائز.

^١ بحار الأنوار ١٠١: ٢٦٢، كتاب الأحكام، أبواب القضايا والأحكام، باب أصناف القضاة وحال قضاة الجور والترافع اليهم، الحديث ١.

إن فكرة الحكم في النظرية الشيعية ليست فكرة سلطة وتغلب ومنافع شخصية، وإنما هي استباب الحقيقة وتحكيم العدل، وهي مشاركة من طرفين: من طرف الحكم كخادم (سيد القوم خادمهم)، ومن طرف آخر قيام الأمة بجانب المسؤولية الملقاة على عاتقها، فهذا بالنسبة إلى البند الأول، وأن النظرية الشيعية كيف تلافته، والحال أنه كان عائقاً حرجاً في التقنين الديمقراطي.

وننطلق من ذلك الأساس بالنسبة إلى الأمر الثاني الذي ذكرنا من الأمور الأربعة، وهو دور مصادر الوعي بتوسيط القوى الظالمة، وهذا يؤمن تجنبه في النظرية الإمامية الشيعية، باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس هو من وظائف الدولة فقط، أو مخصوص بالدولة، أو أن المنكر ما أنكره الحكم، والمعروف ما أقرّ بمعروفيته الحكم، المنكر له واقعية حقيقية، والمعروف له واقعية حقيقية، واقعية عقلية فطرية وشرعية، هي في الجوانب التي يدرك العقل فيها المعروف، لذلك ذهبت الطائفة الإمامية إلى أن الحسن والقبح عقليان ذاتيان، ليس بتوافق الأكثريّة أو المجتمع، ليس هو بشي يقرّ ويتواضع عليه، وهذا ينسجم حتى مع نظرية الحقوقين الذين يقولون بأن بنية الحقوق مثلاً ناشئة من الحقوق الطبيعية، أو نظرية الحقوق العقلية، أو نظرية المدارس الأخرى الحقوقية.

إذاً المسؤولية الملقاة على عاتق الأمة في النظرية الإمامية، أن

تقوم الأمة بعملية تصحيح التوعية، ومقاومة التزيف، ومصادر الفكر والوعي، وما شابه ذلك بلغ ما بلغ، ولا يستطيع القانون أن يقف أمام ذلك، بل القانون يجب أن يسمح بأدوار الفرد لكن بصورة منتظمة، فمن ثم حينئذًّا لو قام المسلمون والمؤمنون بهذه المسؤولية فيؤمّنون ردع هذا الجانب، فالشري أو القوي مهما بلغ ثراه لا يستطيع أن يقف أمام الكلمة الفقير إذا كانت الكلمة صادقة موجلة للعمي، وناشرة للهوى واللذور.

الأمر الثالث الذي لم تستطع أن تختلف عليه الديمocratic، وبينما المشاهد تلافيه في النظرية الإمامية: هو الموازنة بين دور العقل والعلم مع دور الأمة، نعم في النظرية الإمامية ليس هناك قيمة للأكثرية بما هي أكثرية، بل هناك قيمة للصواب بما هو صواب، وحتى في معنى قاعدة الشورى، فإن دور الشورى في النظرية الإمامية ليست المشورة لأجل تحصيل رأي الأكثرية، بل لأجل جمع العلوم وجمع العقول - العقل الجماعي والعلم الجماعي - للوصول إلى الحقيقة والواقعية.

الواقعية هي التي لها قدسيّة، الحسن الذاتي للأشياء والقبح الذاتي للأشياء أصابته ووصلت إلى ذلك الأكثرية وأدركت الأكثرية ذلك أو لم تدرك، إرتأته أم لا، فإنه لا يتغير عما هو عليه. لكن هذا لا يتقاطع مع مراعاة أهمية حقوق الأكثرية، فمجال الحقوق يغايير مجال الإصلاح والإرشاد والتعليم والتنقيف.

فمن ثم إذاً في النظرية الإمامية دور العلم والعقل محكم في

الإصلاحات على دور الأكثريّة، بل الأكثريّة يجب أن تنصاع إلى الحقيقة، وفي القنوات المدركة لصوابيّة الشي و معروفة الشي، أو فساد الشي و منكريّة الشي، مثلاً في تشخيص النظام الاقتصادي العادل، النظام النقدي كيف هو؟ تحكم الخبرويّة أيضاً ولا تحكم الأكثريّة. فالكيف عندنا يقدم على الكم، نعم لو تساوى الكيف فيرجح بالكم حينئذ، لا من باب تحكيم إرادة الأكثريّة، بل من باب أنّ كثرة العامل الكمي مع تساوي الكيف كاشف كيفي آخر، وهذا تقريراً متبع ومطرد في الفقه الشيعي.

يبقى المحور الآخر الذي ذكرناه طبعاً هو ليس بآخر، وإلا فالمحاور عديدة ونحن تعرّضنا لأهمها، وهي قضية دور الديانة، ومن الواضح أنّ في النظريّة الشيعيّة تحكيم للديانة والتبغية للديانة، بخلاف الديمقراطيّة الغربيّة بوضوح.

أمّا بالنسبة إلى نظريّة الشورى عند العامة، فقبل أن نتعرّض إلى التأملات التي أحاطت بها، فإنّه في عدّة زوايا لابد للإنسان أن يمعن النظر فيها، والنقاط التي مرّت علينا أنّ الشورى لديهم مثلاً ابتداءً لا بقاءً، ومن ثمّ الحاكم لا يعزل ولا يخلع إلّا أنّ هو يخلع نفسه، فهذه النقطة كما قلنا: لا تتوافق مع نظريّة المشاركة الشعبيّة، أو الديمقراطيّة المطروحة حالياً بتمام المعنى، حيث إنّ الشعب له عزل الحاكم متى شاء أو تحديد صلاحياته.

وهناك نقطة أخرى أيضاً، وهي أنّهم لا يبنون على أنّ الشورى هي مشاركة للناس ككل، وإنّما هي فقط مشاركة لأهل الحلّ والعقد، سواءً أقرّ بهم عامة الناس أو لم يقرّ بهم، هذه نقطة أخرى أيضاً يذهبون إليها، وهذه أيضاً لا تتطابق تماماً مع ما هو مطروح من قضية الديمقراطية.

النقطة الثالثة عند العامة: أنّ الحكم وإن جار يبقى على صلاحّيته، ومهما بلغ جوره، مالّم يبلغ جوره أو زيفه أو انحرافه إلى الكفر البوح، والمراد بالكفر البوح الكفر المعلن، وإلاّ الكفر المبطن عندهم إيمان، وهذا لا يتوافق مع مذاهب الديمقراطية الموجودة حديثاً، ولا أتوقع أنّه يوافق مع أقلّ مستوى العدالة في عرف كلّ ملة أو قوم بحسبها.

النقطة الرابعة: المفارقة الملحوظة في نظرية الشورى، هي أنّ الوصول لسدة الحكم لديهم ليس منحصراً بالشورى والانتخاب، بل يمكن الوصول لسدة الحكم لديهم بالمتغلّب والقهر والقوة، ولا يبحثون عن مبرّرها الشرعي.

فهذه النقطة الرابعة لعلّها متസّلم عليها بينهم ومشهورة ومعروفة بينهم، أنّه يسوغ للمتغلّب بالقوة أن تكون له مشروعية الحكم، والديمقراطية الحديثة بلا شك لا تقرّ هذا ولا تبني عليه، وبعبارة ملخصة لهذه النقطة الرابعة: هم لا يرون انحصار الوصول إلى السلطة ولمشروعية السلطة بتوسيط الشورى، فهذه مفارقة أخرى بينهم وبين نظرية الديمقراطية.

أما بالنسبة إلى الشورى فان المطروح قرآنياً: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بِيَنَّهُمْ﴾^١ أو ﴿وَشَارِرُهُمْ فِي الْأَمْر﴾^٢، فالشورى في اللغة ماهية ولغةً ومعنىً هي: المداولة الفكرية، وعبارة عن الفحص الفكري، وعبارة عن عملية فكرية للفحص، أشبه ما يمكن أن نسمّيها في العرف الحديث ببنك المعلومات أو بنك الخبرات، أو نسمّيها بالعقل الجمعي أو العلم الجماعي، يعني جمع الخبرات، يعني نوع من فحص الواقع على أساس خبروي علمي، فالمدارية هي على الواقع، وليس المدارية للجمع ولا للأكثريّة؛ لأنّ ربما في فحصنا هذا لعقول ولعلوم والأمن، وهو الأكثر سداداً فيتبع، ولذلك سمّي المشتري مشترياً؛ لأنّه يختبر المبيع، واشتقاقات هذه المادة لغةً لا تساعد على أنّها بمعنى الإرادة الجمعية الجماعية، أو الحاكمة الجماعية، أو القدرة الجماعية.

الشور والشورى ليست إلا بمعنى المداولة وبعد ذلك حجّية النتيجة، إنّما يبني على أدلة وراء الشور، الشور ليس إلا الوقوف والوصول إلى الأدلة المفضية إلى النتيجة الصائبة. فالشورى إذاً كيفية فحص، كيفية تنقية عن الواقع، عن الصحة والصواب والحق، وليس هي بنفسها كما يقال: بنية احتجاج، ولا هي بنفسها متن احتجاج، وإنّما

^١ الشورى (٤٢): ٣٨.

^٢ آل عمران (٣): ١٥٩.

هي تشبه فعل الإنسان عندما يريد أن يصل من المعلوم إلى المجهول ينقب في المعلومات، غاية الأمر بدل ما يحكر تنقيبه في خزانته المحدودة الفردية، يجعل حركة التقيب في خزانة عامة: «أعلم الناس من جمع علم الناس إلى علمه»^١، «أعقل الناس من جمع عقله إلى عقول الناس».

فما يرفع من شعار في الحضارة الحديثة، وهي حضارة المعلومات أو حضارة الاتصالات، هذا الشعار في الواقع هو نفسه مفاد الشورى بتفسير الإمامية مطابق لمعناها لغة، لا المعنى الذي مسخ عن المعنى اللغوي الذي ذهب إليه علماء السنة والجماعة. فإذاً الشورى عند الإمامية تقارب مع الإطارات المطروحة حديثاً في الحضارة الحديثة أو التمدن الحديث: من أن كلّ شيء يجب أن يبني على أساس علمي، ومن ثمّ شأن المؤمنين «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»^٢ شأنهم أن يبنوا كلّ شيء على الخبروية وعلى العلم، لا على العنجوية والجهالات والعمامية. ويمكن أن يقرب تقريب آخر لنظرية الشورى عند الإمامية بأنّها عبارة عن حجّة قول أهل الخبرة، بمعنى تقديم الجانب الكيفي على الجانب الكمي. أو نستطيع أن نقول أيضاً: عندما يتساوى الكيف يرجع

^١ روضة الوعاظين ١: ٤٦، باب الكلام في ماهية العلوم وفضلها، الحديث ٢٥.

^٢ الشورى (٤٢): ٣٨.

إلى الجانب الكمي، لا من جهة أنه كم، بل من جهة أنه عنصر موجب لتصاعد الجانب الكيفي بطريقة أخرى.

فهي إذاً عبارة عن حجية قول أهل الخبرة، ومن ثم نجد أنّ العامة أيضاً الجاؤا أنفسهم إلى جعل الشورى في نطاق أهل الحلّ والعقد، ولم يجعلوها في نطاق عامة الناس، مما يدلّ على أنّ الحديث الخبروي هو المهم وليس جانب الكثرة.

فعادت أُسس نظرية الشورى عند علماء سنة الجماعة في منطلقاتها تصبّ في نفس مصبّ النظرية الإمامية، وإن كانوا هم لم يوافقوا ويلائموا بين الأُسس التي انطلقا منها والصياغات التي طرحوها للشورى، فروح الشورى التي لديهم، وهي حاكمة الإرادة الأكثرية، لا يتوافق مع الأساس الذي انطلقا منه، من أنّ الشورى تختصّ في أهل الحلّ والعقد، وأخذ مواصفات خاصة في أهل الحلّ والعقد.

وهذا مما يدلّ على أنّ الجهة جهة منهجية علمية وجهة استكشاف، وليس بجهة تحكيم إرادة، أو جهة قوّة، وإنّما كان من جهة إرادة وقوّة، فعامة الناس أكثر قوّة وإرادة من الأقلية التي هي أهل الحلّ والعقد.

ونكتة أخرى مأخوذة في الصميم على نظرية الشورى التي لدى

العامة، أَنَّ فِي نَظَرِيَّةِ الشُّورِيِّ لِمَ يُلْحَظُ عِنْهُمْ تَشَعُّبُ الْوَلَايَةِ مِنَ اللَّهِ إِلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْأَئِمَّةِ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَإِنَّ هُنَاكَ نَصْوَاتٌ قُرْآنِيَّةٌ عَدِيدَةٌ، مُثْلِّهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَصَّبُوا إِلَيْكُمُ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^١، نَزَّلَتْ فِي عَلَيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْتَّفَاقِ الْمُفَسَّرِيْنَ، وَهِيَ حَاسِرَةٌ لِلْوَلَايَةِ فِيهِ، وَبِأَيِّ مَعْنَى مِنْ تَفْسِيرِ الْوَلَايَةِ فَسَرَّتْ: النَّصْرَةُ أَوِ الْمُحَبَّةُ، وَلِمَا تَحْصُرُ فِي عَلَيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّصْرَةُ الْمُطْلَقَةُ وَالْمُحَبَّةُ الْمُطْلَقَةُ، فَإِنَّهُ يَدْلِلُ عَلَى وَلَايَتِهِ لِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ.

مُضَافًاً إِلَى آيَاتٍ أُخْرَى دَالَّةٍ عَلَى الْوَلَايَةِ، نَظِيرِ آيَةِ التَّطْهِيرِ^٢، وَنَظِيرِ آيَةِ الْمُوَدَّةِ^٣ وَهِيَ وَإِنْ كَانَتْ ظَاهِرَهَا الْمُوَدَّةُ، لَكِنْ بِقَرِينَتِهِ مَا ذُكِرَ ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبِّيْكُمُ اللَّهُ﴾^٤، يَدْلِلُ عَلَى أَنَّ الْمُوَدَّةَ الْمَرَادَةُ هُنَا، وَبِقَرِينَتِهِ جَعَلَهَا فِي كَفَّةٍ خَطِيرَةٍ، مَعَادِلَةٌ إِلَى التَّوْحِيدِ وَالنَّبُوَّةِ. وَمَا شَابَهُ ذَلِكَ، فَيَكُونُ الْمَرَادُ مِنْهَا الْمُوَدَّةُ بِمَعْنَى التَّوْلِيِّ وَالْمَتَابِعَةِ. وَغَيْرُهَا مِنِ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ النَّبُوَّيَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، كَحَدِيثِ

^١ المائدة (٥): ٥٥.

^٢ الأحزاب (٣٣): ٣٣.

^٣ الشورى (٤٢): ٢٣.

^٤ آل عمران (٣): ٣١.

الغدير^١، وحديث الدار^٢، وحديث المنزلة^٣، وغيرها، وبالتالي هم لم يراعوا هذه الأدلة الشرعية القطعية.

وبهذا المقدار من السرد، ربما اتضحت فوارق عديدة بين النظرية الإمامية ونظرية الشورى المطروحة عند العامة.

وبعبارة أخرى مهمة: إن موقف عموم الناس ومشاركتهم لا يشطب ابتداءً وبقاءً وفي أي عرصه من عرصات الحكم في النظرية الإمامية، بل دوماً يجعلون المراقب الناقد الناظر المطلع، ولا يخفى شئ أمام عامة الناس إلا بما يرجع إلى نظم الأمر وما شابه ذلك، بحيث لو وقع في أيدي الأعداء لسبب زعزعة النظام الإسلامي، ففي حين أن الولادة والصلاحية تنشعب من الإمامة إلى بقية المناصب والنوائب في إدارة الحكم، إلا أن الناس موقفاً فاعلاً مشاركاً في إقامة ما هو الصحيح والعدل، وفي زعزعة ما هو خاطئ حتى في جهاز ومرافق حكومة المعصوم، كما بيّنا بلحاظ فقرات جهاز الحكم الذي هو بيد عناصر غير معصومة، فكيف بك في حكومة غير المعصوم؟!

فليس هناك من تشطيب أو إلغاء أو ازواء لدور الناس في الحكم،

^١ كنز العمال ١: ١٠٧، الحديث ٩٥٤، مجمع الزوائد ٩: ٨٨، الحديث ١٤٦١٠.

^٢ مسنن أحمد ٢: ١٦٥، الحديث ٨٨٣، مجمع الزوائد ٩: ١٠٢، الحديث ١٤٦٦٨.

^٣ مسنن أحمد ٣: ٥٠، الحديث ١٤٩٠، مجمع الزوائد ٩: ٩٩، الحديث ١٤٦٤٢.

وبعده.

في حين أن الصلاحية من المعصوم، بل في منطق نظرية الإمامية مراقبة الناس تعم معرفتهم واستكشافهم لشخص المعصوم وشخص النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يعني كما أن المعصوم لا بد من توفر العصمة فيه ابتداءً كذلك بقاءً، وكما أن بيّنات النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابتداءً هي أيضاً بقاءً، فكيف بك بمن هو دونهم من الفقهاء، فلا بد من بقاء توفر الشرائط فيهم، والرقيب على توفر وبقاء الشرائط وحسن الممارسة من الفقهاء أو من هو دون الفقهاء عموم الأمة، وهذا نوع من حيوية ونشاط للأمة مع كونها تحت ظل الهدایة السماوية.

* يمكن سماحة الشيخ تلخيص بياناتكم بأن نقول: قد يكون بين نظرية الإمامة وبين نظرية الديمقراطية العموم والخصوص المطلق، يعني أن نظرية الإمامة تحتوي على أسس ومباني الديمقراطية وزيادة، ولكن بين نظرية الشورى والديمقراطية قد يكون عموماً وخصوصاً من وجهه، يعني أن بعض الأسس الديمقراطية توجد في الشورى وبعضها لا توجد، هل يمكن هذا التلخيص وهذه التبيّنة؟

الشيخ السندي: في الواقع بعض الأمور الموجودة في الديمقراطية الغربية المطروحة لا تتوافق معها النظرية الإمامية، وهي إطلاق عنان الحريات الفردية بمعنى الغرائز الشهوية، أو الحرية الدينية بمعنى أنه يمكن للفئة أن تمارس التضليل الفكري والعقائدي، وتحادُّ عقول كثير من الناس، طبعاً البحث الحر والسجال العلمي مفتوح حتى في نظام

الإمامية، كما قد مارسه أئمة أهل البيت عليهم السلام، ولكن لا معنى إننا نفسح المجال إلى سيطرة مخادعات على الإعلام من دون التصدي لها وللجواب عليها بنفس المتانة والكفاءة.

عبارة أخرى: بعض ما هو موجود متسبب في النظرية الديمocrاطية الغربية، من إطلاق العنان للجانب الفردي على حساب مثل المجتمع، والتي الآن هم آخذون في التراجع عنها شيئاً فشيئاً، هذه لا نجدها في النظرية الإمامية.

نعم، النظرية الإمامية تبني حرية العقل، أو حرية النمو العلمي، وحرية مراقبة الناس ووصاية الناس على النظام الإسلامي والحكومة الإسلامية، نعم هذه الوصاية موجودة، لكن للأسف نجدها أنها ليست بالنحو المركّز في الديمocratie الغربية، كما تقدّم نقل مقال الدكتور عبد الرزاق السنهوري حيث يقول: عندهم تضارب، هل المذهب العقلي يحّكم أو المذهب الفردي، هذه أوجه مفارقة موجودة بين النظرية الإمامية والديمocratie.

* أتصور سماحة الشيخ لو أثنا ترکنا نظرية الإمامة والشوري إلى جانب، وأثينا إلى أصل الدين، لرأينا أن المحور الأساسي للمشروع السياسي الديني، إنما هو ينصب على أن تعيين الحاكم وعزله بيد الله تعالى، ولكن في النظرية الديمocratie فالمحور الأساس هو أن يكون العزل والنصب للحاكم بيد الناس، فيبدو هنا حصول نوع تناقض بين

النظريّة الدينيّة السياسيّة الإلهيّة، وبين النظريّة الديمقراطيّة العرفيّة، وهذا ما أدى إلى أنّ البعض فصلّ بين زمن حضور المعصوم سواء كان نبيّاً أو وصيّاً، وبين زمن غيابه وعدم وجوده، فقال بالمشروع الديمقراطي في الثاني، ولم يقله في الأول، وذلك نتيجة لهذا التناقض الموجود بين محور وأساس الديمقراطيّة، ومحور وأساس النظريّة الدينيّة، فما هو رأيكم؟

الشيخ السندي: في اعتقادي أنّ في النظريّة الإماميّة رقابة الناس ووصاية الناس على مسير الحكم والحاكم موجودة، فإذا كان أصل نبوة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم وأصل إماماً الإمام عليه السلام وإن كانت هي بجعل من الله عزّ وجلّ، إلا أنّ للناس بل اللازم على الناس أن يتثبتوا من معرفة وجود هذه الصفة في النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ومعرفة هذه الصفة في الإمام عليه السلام، فكيف ببنوّاب الإمام المعصوم وهم الفقهاء؟! فلعلّ من أروع التزاوج بين تحكيم الواقعيات، وما يقال من الأسس العقلية البدويّة أو السماويّة الإلهيّة الرفيعة، مع المشاركة للناس نجدها في النظريّة الإماميّة.

ففي النظريّة الغربيّة جُعل للناس المشاركة، لكن تذبذبوا في أنّ مشاركة الناس وآرائهم هل تحدّ أو لا تحدّ، تحدّ بما يحدّده العقل، وليس تحدّ بالمتغلّب، ولكن عندهم إنّها تحدّ بالحدود العقلية، والسبب في ذلك ماذا؟

لأن العقل يدرك مصالح لابد منها في النظام الاجتماعي وما شابه ذلك، فمن غير المنطقي أو المعقول أن يفسح المجال للناس أن يؤذوا نظامهم المدني بأيديهم نتيجة نزوة شهوية، فلابد أن يحدّ ويهذّب هذا السلوك الاجتماعي العام بالحدود العقلية.

وكذلك الحال في الأسس الشرعية السماوية الإلهية الرفيعة المسلمة، هي أيضاً مكملة لهذه الفطرة العقلية البشرية، فمن ثم هي محكمة كسكة جادة ليسروا المسار الاجتماعي عليها.

غاية الأمور، أن الذي يراقب المسار الاجتماعي، أو مسار الحكم ونظام الحكم على هذه الجادة، التي هي جادة العقل والشرع، الذي يراقب أن هذه العجلة الاجتماعية لا تنحرف يمنةً ويسرةً، يجب أن يكون من مسؤولية الأمة، كما هي طبعاً من مسؤولية الإمام المعصوم عليه السلام في أي ظرف من الظروف، سواء كان في حالة إزواء من قبل الظالمين، أو في حالة تمكّن وقدرة، في كل الحالات هو عليه السلام من مسؤوليته الإلهية أن يحافظ على مسار الأمة والبشرية.

كذلك الأمة هي مسؤوليتها أيضاً من باب ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبَرِ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىِ الْإِثْمِ وَالْعُدُوانِ﴾^١، ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبَرِ﴾^٢، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً من

^١ المائدة (٥): ٢.

^٢ العصر (١٠٣): ٣.

مسؤولية الأمة، بأن تلاحظ أنّ مسيرة النظام ومسيرة الحكم والحاكم على طريق وجادة الشرع، فالجادة إذن لمسيرة سلوك النظام الاجتماعي ليست هي بحسب أهواء الناس وآرائهم، بل هي لابدّ أن تكون بحسب وصاية العقل والشرع، نعم في الجانب التطبيقي لهذا المسار هنا تكون من مسؤولية الأمة.

فإذاً في النظرية الإمامية نشاهد أروع المزاوجة بين هذين الدورين، يعني لا إطلاق العنان لدور الأمة، أو لدور الناس، أو لدور البشر في أن يتّخذوا مسارات غاية أو حيوانية أو ما شابه ذلك، تنزلق بهم إلى الهاوية، بل لابدّ حينئذ من أن يحكم وصاية العقل والشرع. ومن جانب ثانٍ ليس هناك إلغاء مطلق لدور الناس، لكي يأتي مخادع على رقاب الأمة ويستغلّ مقدرات الأمة ويدعّي أنّ هذا المسير شرعة العقل، كما حدث في حقب عديدة من التاريخ الإسلامي وباسم الشرع والعقل، بل لالتزام الجادة العقلية والشرعية لابدّ أن تكون الأمة هي المراقبة لمسيرها، طبعاً تحت هداية الإمام المعصوم عليه السلام، وتحت هداية الفطرة العقلية الموجودة في ذوات البشر ﴿فَطَرَ اللَّهُمَّ^١ .

^١ الروم (٣٠): ٣٠.

وأمام التفرقة بين حقبة ظهور المعصوم عليه السلام وغيته في نظرية الحكم في النظرية الإمامية، فهذا خلاف ما هو متسالم عليه عند علماء الإمامية قديماً وإلى ما قبل الآونة الأخيرة، إنّه متسالم لديهم أنّ الحكومة هي حكومة نيابة عن المعصوم عليه السلام في شرعيتها، وأنّ الولاية بالفعل هي للإمام الثاني عشر عجل الله فرجه الشري夫، وأنّ كلّ صلاحية أو ولاية يمكن أن تقرر لا بدّ أن تنشعّب منه. نعم قلنا: إنّه هو عجل الله فرجه الشري夫 شأنه شأن آبائه الطاهرين، قد فوّضوا نسبياً إلى الأمة إحراز صاحب الموصفات في الحاكم النيابي عنه في هذه الحقبة في عصر الغيبة، وكذلك في حقبة عهد الصادق عليه السلام، حيث كان سلام الله عليه حُجّب عن سدة القدرة المعلنة، وإنّما كان يدير نظام الطائفة الشيعية، بل النظام الإسلامي والبشري بشكل خفي، فأوكل لمن ينوب عنه في الأصياع المختلفة الشيعية النائية عن المدينة عدّة من علماء الإمامية ذوي موصفات معينة، وفي كثير من المواطن لم يعينهم بأسمائهم الخاصة، وفوّضوا نسبياً للأمة إحراز مصاديق أولئك النواب بمواصفات خاصة. نعم، هناك للأمة التخويل في احراز الموصفات ابتداءً وبقاءً، وهذا نوع من التقارب بين النظرية الإمامية والنظرية الديمقراطية، لكن على بعض الأقوال في النظرية الديمقراطية أنّ المذهب العقلي يحّكم، يعني

في حين يعطى للأمة وللشعب ولأفراد المجتمع الدور في انتخاب الحاكم وعزله وما شابه ذلك، إلا أن المذهب العقلي عندهم يحدد مسار الانتخاب، بأن يكون المنتخب واجداً للصفات والشروط التي يحكم بها العقل، كذلك نحن في النظرية الإمامية نقول بجانب الشروط التي يحكم بها العقل البدئية، هناك شروط شرعية يحكم بها الشرع، وبعبارة أخرى الشرع المتمثل في الإمام المعصوم عليه السلام قد أعطى الصلاحية إلى نطاق خاصٌ معين، فمن ثم هم يستكشفون. أمّا المفارقة بين عهد الغيبة وعهد الظهور، فكأنما القائل بها في غفلة كبيرة جداً عن أن الولاية الفعلية هي للإمام المعصوم عجل الله فرجه الشريف، وهو ليس غائباً غياباً وجود، وإنما هو غائب غياب هوية، يعني هويته غائبة عن شعورنا ومعرفتنا به، يعني معرفتنا له غائبة، لا أنه هو غائب، وإنما هو في ساحة كبد الحدث وبين أيدينا في كمال النشاط، وبذل الجهد في هداية الأمة ومسير الأمة بالشكل الخافي علينا.

* سماحة الشيخ، من المشاكل الفكرية التي سببتها النظرية الديمقراطية، هو في كيفية الجمع بين الدين وبين الديمقراطية، فكلّ ذهب إلى مسلك خاصٌ في هذا المجال. وهناك من حاول أن يجمع بينهما على حساب الدين، مثلاً يفرقون بين الحقوق ويقولون: إن هناك حقوقاً طبيعية فطرية للإنسان، وحقوقاً وضعية، وهذه الحقوق الطبيعية

والفطرية لا يمكن أن تتعلق للجعل الشرعي أو العقلي، فحقّ تعين الحاكم وتعين من يدير أمور الناس ويسوهم هي من الحقوق الطبيعية الفطرية، ومتقدمة على الدين، ولا يمكن أن تتعلق بالجعل الشرعي أو العقلي، فما هو تقييمكم لهذه النظرية؟

الشيخ السندي: أصل كون نشأة جملة من الحقوق من الطبيعية أمر ثابت، وإن كان بعض الباحثين الإسلاميين، من الوسط الحوزوي لدينا ربما يتنكر لمصدريّة الطبيعة للحقوق بما فيها الطبيعة الإنسانية، بدليل أنّ إضفاء الطبيعة للحقوق وتوليد الحقوق ليس له حدّ منضبط، ومن أنكر استند إلى هذا الوجه، لكن هذا الوجه لو نقّيمه لا ينفي منشأيّة الطبيعة للحقوق، ولا ينفي ما ذهب إليه علماء القانون وعلماء الحقوق من أنّ أحد مصادر الحقوق هو الطبيعة، غاية الأمر أنّه لا يمكن جعل الأمر مطلق العنان.

فكون أحد مناشئ الحقّ من الطبيعة مسلم، لكن في تحديده وتأطيره قد يكون هناك إبهام وغموض، وحيث يكون هناك إبهام وغموض وغيره يجب أن لا يجعل حينئذ الحقّ بشكل سائب مطلق، لابدّ أن يقتصر لا أقل على قدر متيقن، أو يمزج بضوابط أخرى، أو يكون تحت التشريع الإلهي باعتبار أنّ العقل لا يصل إلى تمام الحدود والصلاحيات التي تنشأها الطبيعة للحقوق، فلابدّ أن يكون تحت هداية شرعية، لا أنّه يتنكر أو ينكر أصل نشوء الحقوق من الطبيعة.

ولكن لا يخفى أَنَّه لِيُسْتَ الْحُقُوقُ مَصْدِرُهَا الْوَحِيدُ الطَّبِيعَةُ، باعْتِرَافٍ حَتَّى الْقَانُونِيَّينَ الْوَضِيعَيْنَ وَالْعُلَمَاءَ الْحُقُوقِ الْمُحَدِّثِينَ الْآنَ، بِلَهَا مَصَادِرُهَا الْأُخْرَى: الْغَايَاتُ الْكَمَالِيَّةُ، نَظَامُ الْمَصْلَحةِ الْاجْتِمَاعِيَّةُ، وَصَاهِيَّةُ السَّمَاءِ بِسَبَبِ الْخَالِقِيَّةِ وَالرَّبُوِّيَّةِ كَمَا هِيَ فِي الْمَلَلِ وَالشَّرَاعِ السَّمَاوِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ، وَغَيْرُهَا مِنَ الْمَنَاشِئِ الْأُخْرَى. فَحِينَئِذٍ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ تَوْفِيقٌ بَيْنَ هَذِهِ الْمَنَاشِئِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَإِذَا كَانَ هُنَاكَ نَوْعٌ مِنَ التَّوْفِيقِ بَيْنَ الْمَنَاشِئِ الْمُخْتَلِفَةِ، سَوَاءَ بِسَبَبِ التَّزَاحِمِ، أَوْ بِسَبَبِ تَضَارُبِ الْجَهَاتِ، أَوْ لَيْسَ تَزَاحِمًا وَإِنَّمَا هُوَ نَوْعٌ مِنَ التَّهْذِيبِ وَالْتَّكَمِيلِ، فَمِنَ الْخَطَأِ إِذَاً أَنْ نَنْظَرَ مِنْ مَنْطِلَقِ وَمِنْشَأِ مَعِينٍ، هَذِهِ نَقْطَةُ أُولَى تَوَاحِذُ عَلَى هَذِهِ الْمَقْوُلَةِ.

وَالنَّقْطَةُ الثَّانِيَةُ الَّتِي تَوَاحِذُ عَلَى هَذِهِ الْمَقْوُلَةِ، هِيَ كَمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الطَّبِيعَةَ عِنْدَمَا تَكُونُ مَنْشَاً لِلْحَقِّ، غَالِبًاً لَا تَرْسِمُ حَدًّا وَإِطَارًا وَدَرْجَةً مُعَيْنَةً لِلْحَقِّ، وَإِنَّمَا تَكُونُ مَنْشَاً لِلْحَقِّ بِشَكْلِ مِبْهَمٍ غَائِمٍ، لَابِدًّا مِنْ ضَبْطِ هَذَا الْحَدَّ لِلْحَقِّ النَّاشِئِ مِنَ الطَّبِيعَةِ وَصَياغَتِهِ. وَهَذِهِ الصَّياغَةُ إِمَّا تَكُونُ بِالْوَضِيعِ، أَوِ التَّجْرِيَّةِ، أَوِ بِصَاهِيَّةِ السَّمَاءِ لِمَنْ يَدِينُ بِالْتَّوْحِيدِ. فَصَرْفُ كَوْنِ الْحَقِّ نَاشِئًا مِنْ أَمْرٍ طَبِيعِيٍّ، وَهُوَ وُجُودٌ تَكُونُ لَا يَقْبِلُ الْجَعْلُ الشَّرِعيُّ، فِيهِ هَذِهِ الْمَغَالِطَةُ، حِيثُ إِنَّ الْجَعْلَ الشَّرِعيَّ لَيْسَ بِمَعْنَى نَسْفِ ذَا الْحَقِّ الْطَّبِيعِيِّ وَإِلَغَائِهِ، بَلْ بِمَعْنَى تَأْطِيرِهِ وَتَحْدِيدِهِ وَالْكَشْفِ عَنْ حَدُودِهِ الَّتِي لَا يَتَوَصَّلُ إِلَيْهَا الْعُقْلُ الْبَشَرِيُّ الْمَحْدُودُ، وَلَا تَتَوَصَّلُ إِلَيْهَا التَّجْرِيَّةُ بِمَرْوُرِ الزَّمَانِ، بَلْ لَابِدًّا مِنْ وَصَاهِيَّةِ السَّمَاءِ فِي الْكَشْفِ عَنْ حَدُودِ وَدَرَجَاتِ تَلْكَ الْحُقُوقِ الَّتِي تَنْشَأُ مِنَ الطَّبِيعَةِ.

ثم إن التزاحم والتوفيق بين تلك الحقوق الطبيعية والحقوق الأخرى كيف ترسم؟ صرف دعوى أن الطبيعة منشأ الحق ولتكن صحيحة، ولكن كيف يوفّق بينها وبين بقية الحقوق الطبيعية نفسها، أو بين الحقوق الطبيعية والحقوق التي لها منشأ آخر؟ فإذاً هذا المنطق في القانون الوضعي نفسه مرفوض، بأن نقول: إن الحقوق الطبيعية غير قابلة للجعل والتقيين المنظم.

النقطة الثالثة: أنه في القوانين الوضعية نجد أن هذه الحقوق الطبيعية من مشاركة الناس، قد اختلفت صياغات القانونيَّتين الوضعيَّتين وإلى يومنا هذا فيها، ولم جعلت لها صياغة مجعلولة تقنيَّة؟ ذلك لأجل أن يؤطِّرها ويهدِّبها ويرمِّجوا كيفية تولُّد الحق من هذا المنشأ الطبيعي. فحينئذ كون الحق متولِّدًا من الطبيعة، لا يعني استغناءه عن العمل والتشريع، وتأطيره وتحديده وتهذيبه وملائمة مع حقوق أخرى، هذا فضلاً عن أن في النظام الاجتماعي لا نسلم بأن التدبير والإدارة كلها لها طابع تكويني، لو كان كلها لها طابع تكويني طبيعي لما كان هناك مجال لمنطقة التقنين وما يسمى بالاعتبار القانوني، بينما يرى أى حقوقى وأى قانونى أن الاعتبار القانونى أو الإنسائى أمر مفروغ عنه وضروري في تدبير النظام الاجتماعي.

فمما يدلُّ على أنه هناك مساحات أخرى لا تملأ إلا بالاعتبار القانوني، كما عبر العلَّام الطباطبائي رحمة الله عليه في رسالة

الاعتبار: أنَّ الاعتبار يتوسّط تكوينيًّا المنشأ الطبيعي التكويني، ثمَّ اعتبار، ثمَّ الأفعال التكوينية الأخرى فيكون الاعتبار متوسطًا بين ظاهرتين تكوينيتين، لكي يرسم انتظام هذا النظام الاجتماعي السياسي.

بل يتربّع العلامة الطباطبائي وهو الصحيح، فيقول: بل لو فرضنا أنَّ الإنسان لا يعيش نظامًا اجتماعيًّا، بل يعيش حقبة الكهوف، لابدَّ من توسَّط الاعتبار القانوني في أفعال الإنسان، يعني يحدَّد لنفسه واجبات ومحرّمات، مثلاً يحدَّد لنفسه واجب معناه الغذاء، أصل الحاجة هي طبيعية، لكن مع ذلك لابدَّ أن ينظمها بشكل اعتبار قانوني متى يجب أن يأكل، متى يجب أن لا يأكل، متى يحرم عليه، متى كذا، فإذاً الطبيعة لابدَّ أن تهذِّب والتكوين للطبيعة لكي ينجم عنها أغراض وغايات تكوينية أخرى لابدَّ أن يتوسَّط الاعتبار القانوني حتى في الممارسة الفردية لفعل الإنسان، وإنَّ فأصل منشأ الطبيعة للحقَّ دائم مبهم.

فهذه مؤاخذة رابعة على هذه المقوله، وهي أنَّ الاعتبار القانوني باعتراف كلَّ القانونيين الوضعيين لابدَّ في النظام الاجتماعي، بل وبعبارة أخرى حتى في نظام الأفعال الفردية التي لا تمسَّ الإنسان نفسه، ولا ترتبط بشريكه الآخر فضلاً عن بقية أفراد المجتمع، مع ذلك يحتاج الإنسان في تدبير ونظم هذا إلى التدبير الاجتماعي.

وهذا يطعننا على نقطة خامسة، هي أن الاعتبارات القانونية، سواء كانت الشرعية أو الوضعية، هي تنطلق ليست في المصادمة مع كمالات الطبيعة، بل لأجل هداية الكمالات الطبيعية إلى طرقها المنشودة وغاياتها المبتغات.

وبعبارة أخرى: كل اعتبار قانوني لا ينشأ من مصالح تكوينية فهو لاغي؛ لأن بناءً على العدلية في قبال الأشعرية، الاعتبارات القانونية تنطلق من مصالح ومقاصد، فكونها تنطلق من مصالح ومقاصد لا يعني إلغاء دور الاعتبار القانوني.

فملخص النقطة الخامسة: أن الاعتبار القانوني هو نفسه ينطلق من مناشئ طبيعية، لكن إنما هو ينظمها ويدبرها ويهذبها وما شابه ذلك، فليس المفروض في الاعتبار القانوني أنه يكون خلوًّا من الملاكات الطبيعية، أو أنه مصادم للملاكات الطبيعية، وكأنما في هذه المقوله إغفال لهذا الجانب.

النقطة السادسة: أن هذه الطبيعة ليست هي المنبع الأول والأخير حتى الطبيعة الإنسانية، هذه الطبيعة ليست إلا سن إلهية وتكوينية، بل السن التشريعية هي مكملة لسننته التكوينية؛ لأنه إذا سارت الطبيعة التكوينية المادية تحت مسار مأ فوق الطبيعة من أمر غيبي إلهي، يكون هناك النجاح في الوصول إلى كمالات الإنسان.

مع أن سن الطبيعة التكوينية لا يحيط به العقل التجربى البشري

بنحو تام ولا بنحو متوازن، إلا بهدایة الشريعة السماوية ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^١.

* مع قطع النظر عن مناقشة هذه المقوله، هل يمكن أن نقول: إنَّ أصلَ تعيينَ الحاكمِ هو حقٌّ طبِيعيٌّ وفطريٌّ للإِنسان، وتعلُّقَ الجعلِ الشرعيِّ على طولِ هذا الحقِّ، أو نقول: إنَّ أصلَ تعيينَ الحاكمِ ليس حقًا طبِيعيًّا للإِنسان؟

الشيخ السند: ذكرنا أنَّ التعيين والانتخاب عند علماء القانون والحقوق قد اختلف في ماهيَّته، التعيين بمعنى الاستكشاف، هذا حقٌّ طبِيعيٌّ؛ لأنَّ الإنسان لابدَّ أن يلتفت إلى من يتبع أو من يحكم ومن يقيم، وهذا لم تتنكر له النظريَّة الإماميَّة، ولا النظريَّة الدينيَّة في الحكم، بل حتى في أصل معرفة النبوة والإمامنة كما ذكرنا، وحتى في أصل الاعتقاد والاتباع للإمام المعصوم عليه السلام، لابدَّ أنَّ الإنسان يستكشف أنَّ هذا الإمام إمام، أو هذا النبي نبيٌّ كى يتبعه، فالانتخاب بمعنى الاستكشاف قد أُفرِّ في الشريعة الإسلاميَّة، وفي المذهب الإمامي بشكَلٍ واسع النطاق، كما مرَّ علينا.

وأمامَ الانتخاب والتعيين بمعنى التولية، فكونَ منشأها طبِيعيٌّ، فهذا أول الكلام، كيف وأنَّ الخالق القادر العالم الإله البصير بكلِّ الأمور هو له الملكيَّة التكوينيَّة على ذلك، غاية الأمر قد أقدر الإنسان على أمور

^١ سورة الملك (٦٧): ١٤.

اختيارية معينة لفسح باب الامتحان، لكن ذلك لا يعني نفي الوصاية الشرعية من رأس ولا نفي الحق الشرعي والقيمة على مسار الإنسان.

مثلاً الإنسان عنده قدرة على المحرمات، هل نقول: لأنّ الباري تعالى غرز في الإنسان القدرة على ارتكاب المحرمات، فليس من الصحيح والمعقول أن يشرع تحريم تلك الأمور والأفعال، إقدار الله عزّ وجلّ للإنسان على أمور معينة لا يعني تخويل تلك الأمور للإنسان أصلاً، بل لابدّ حينئذ أن تأتي الشريعة وتكشف للإنسان موارد الخير وموارد الشر التي لا يدركها بعقله، فمن ثمّ يكون للشارع أو للباري تعالى الخالق الوصاية والقيمة في أن يحدد هذا الأمر ويظلّ دور مساهم للرادة الإنسانية في القيام والإشراف على معرفة ذلك وتنفيذه.

وبعبارة أخرى: إذا كان التكوين والطبيعة منشأ الحقوق، فالتكوين أيضاً منشأ لحقوق الله؛ لأنّ الله أيضاً بمنطق الخالقية والمخلوقية تكويناً قادر على كلّ شيء، وقدر على ما أقدرنا عليه، ليست القدرة التي خولت من الباري للإنسان توجب عزل قدرة الباري عن قدرة الإنسان، إذاً بحكم منطق التكوين للباري حقّ هو الحق الأوفر والأول والأخير، في حين عدم إلغاء دور الفرد البشري وإرادته.

* سماحة الشيخ، بقي سؤال آخر وإشكال لابدّ من الانتباه إليه، وهو أنه قد يحصل تعارض بين بعض الأصول الديمقراطية والأصول

الإسلامية والدينية، من قبيل مثلاً المساواة الذي تتبّاه أصول الديمقراطية بين المسلم والكافر والذمي وكلّ المواطنين، يعني لا يوجد فرق بين أبناء الشعب من أيّ دين وأيّ مذهب وأيّ مسلك كانوا، ولكن نرى أنّ الأصول الدينية والأحكام الشرعية تفرق مثلاً بين الذمي وال المسلم، فهل يمكن حلّ هذا التعارض؟ والتقديم يكون مع أيهما؟

الشيخ السندي: في الواقع نظام الحكم، كما يقال في المواد الدستورية الأساسية، هو دائمًا ينطلق من أهداف معينة، ويصبو هذا النظام الاجتماعي إلى تحقيق أهداف معينة، وتلك الأهداف والمنطلقات التي ينطلق منها دستور نظام الحكم الاجتماعي، تلّون ذلك النظام الاجتماعي وتسبب تسميته باسم ذلك الهدف أو ذلك المنطلق.

مثلاً ترى الحكومات القومية أو الوطنية المعينة تنطلق من حفظ التراب والعرق المعين، أو في الحكومات الملكية مثلاً من العائلة الحاكمة الكذائية، فتجد القوانين التي تنشعب أو المواد الدستورية الأخرى التي تنشعب من هذه المادة الأولى والمواد الأولى، تكون في ظلّ تلك المواد، ورعاية المساواة والحقوق أيضًا في ظلّ تلك المواد الأولى.

في النظام الديني ليست المادة الأولى هي التراب والوطن وما شابه ذلك، وإن كان تلبية الضرورات المعيشية أو الرفاه المعيشي للفرد البشري القاطن في تربة معينة، أو في جغرافية معينة، أو في مجموعة

بشرية معينة عرقية أو قومية معينة، هي من أهداف التشريع الإسلامي أو النظام الإسلامي.

ولكن ليس تأمين الرفاه المعيشي والسعادة المعيشية في دار الدنيا هي الهدف الوحيد للمشرع الديني، وهو الله عز وجل ورسوله وأوصياؤه، بل ليس هدف المشرع الإسلامي فقط هو حصر السعادة المعيشية الدنيوية في ظلّ تربة وجغرافية معينة، بل هدف المشرع الإسلامي أولاً هو رفاه وسعادة البشر أجمع، لا الاقتصار على بقعة جغرافية محددة ولا تربة معينة.

أضف إلى ذلك أنّ هدفه أيضاً السعادة الأخروية؛ لأنّ المشرع الإسلامي يفترض أنّ الإنسان ليس وجوده محصوراً بهذه النشأة في المادة الغليظة، بل هو سينقل إلى مواد ألطاف ونشأت وعوالم قد يعبر عنها في الفiziاء الحديثة أثيرية أخرى، تلك العوالم الألطاف والأصفى متأثرة سلباً وإيجاباً بممارسة وسلوك الإنسان في هذه العالم.

فمن ثمّ إذاً في ظلّ هذا الهدف منطق المساواة يختلف، فكلّ من يكون أوفي وأكثر وفاءً والتزاماً وأمانة لتحقيق هذه الأهداف، يكون هو ذو أولوية أكثر، نعم في المنطق الوضعي حيث يلاحظ التربة والجغرافية ترى المساواة أو الأولوية بلحاظ التربة أو العرق المعين والقومية المعينة، من ثمّ لا يلحظ الديانة طبعاً؛ لأنّ المفروض أنه لاحظ التربة، ولذلك ذلك المشرع الوضعي يفارق في الأولوية بين المتمتي لجغرافية

معينة وجغرافية أخرى ولم يساو بينهما.

ولم يعترض عليه معترض بأن يقول: إنك فرقت بين البشر؛ لأن المفروض هو في ظل ذلك التقين الذي لديه أن التربة هي الهدف الأول والأخير، أو العرقية المعينة هي الهدف الأخير، فالمساواة بحث نسبي ليس بحثاً مطلقاً.

بينما المشرع الإسلامي يساوي بين أبناء جغرافية مختلفة، إذا كانوا بلحاظ الهدف الذي هو ينشده متساوين، ولذلك المشرع الإسلامي قد فارق في المزايا بين المؤمنين وبين المسلمين، يعني المسلم الذين يتحلى بصفة الإيمان له امتيازات تختلف عن المسلم الذي يتحلى بصفة الإسلام فقط، وبين المسلم وغير المسلم فارق في المساواة، فالمساواة في ظل الهدف المعلن الذي هو مادة المواد الدستورية التي يقوم عليها النظام الاجتماعي السياسي قد راعاها المشرع الإسلامي.

أمّا المساواة التي راعاها المقنن الوضعي هي في ظل الهدف الآخر، ومن ثم فإن المقنن الوضعي أيضاً لديه مساواة محدودة نسبية وأولويات ودرجات للمواطن، ولم يساو بينهم.

ففي الواقع إذا لابد من نقاش في أصل مادة المواد أو المواد الأولى في أهداف الدستور التقيني، بين التقين الشرعي والتقين الوضعي، وإلا بحث المساواة كبحث انشعابي فرعي من دون الملاحظة لأصول

القانون التى ينطلق منها، بحث مخادع للصخب الإعلامى أكثر مما هو بحث منطقي قانوني.

هذا مع أن هناك مساواة في السقف الأدنى للنظام المدنى في أساسيات المعيشة في النظام الإسلامي يتمتع الجميع فيه، وإنما هناك امتيازات في جملة أخرى من خصائص النظام الديني للمسلمين والمؤمنين.

هذا مع كون باب المواطنة بحسب الأدلة الإسلامية والإيمانية مفتوح بابها غير مغلق لكل راغب، بخلاف المواطنة بحسب التربة والعرق والقومية في النظام الديمقراطي الغربي، فإنها أمر غير اختياري.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، تحقيق: محمد باقر البهودي،
الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ، مؤسسة الوفاء - بيروت.

(٢) مصباح البلاغة (مستدرك نهج البلاغة)، المير جهانی، ١٣٨٨ هـ

(٣) الكافي، الكليني، تحقيق على اکبر الغفاری، الطبعة الثالثة
١٣٦٧ هـ، دار الكتب الإسلامية - طهران.

(٤) وسائل الشيعة، الحر العاملی، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام
لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ

(٥) روضة الوعاظين، الفتال النيسابوري، تحقيق: غلامحسین،
منشورات دلیل المجیدی، مجتبی الفرجی، الطبعة الاولی ١٤٢٣ هـ

(٦) مسنـد أـحمد بن حـنـبل، تـحـقـيقـ: اـحمد مـحمد شـاـكـر، النـاـشـرـ:
دار الجـيلـ - بيـرـوـتـ.

(٧) كـنـزـ الـعـمـالـ فـيـ سـنـنـ الـاـقـوـالـ وـالـاـفـعـالـ، لـلـمـتـقـىـ الـهـنـدـيـ، تـحـقـيقـ:
مـحـمـودـ عـمـرـ الدـمـيـاطـيـ، الطـبـعـةـ الثـانـيـةـ ١٤٢٤ـ هـ منـشـورـاتـ دـارـ
الـكـتـبـ الـعـلـمـيـةـ - بيـرـوـتـ.

(٨) مـجـمـعـ الزـوـاـئـدـ وـمـنـبـعـ الـفـوـائـدـ، نـورـ الدـيـنـ عـلـىـ الـهـيـشـمـيـ الـمـصـرـيـ،
تـحـقـيقـ: مـحـمـدـ عـبـدـ الـقـادـرـ أـحـمـدـ عـطـاـ، الطـبـعـةـ الـاـوـلـيـ ١٤٢٢ـ هـ
منـشـورـاتـ دـارـ الـكـتـبـ الـعـلـمـيـةـ - بيـرـوـتـ.



مَكَانُ الْإِيمَانِ الْعَقَادِيَّةِ

The Center of Belief Researches

إِرَان / قَمُ الْمَقْدَسَة / صَفَاهَيَة / مَمْتَاز / رَقْم ٢٤ / ص.ب: ٣٧١٨٥/٢٢٢١
هَافَّ: ٧٧٤٢٠٨٨ / فَاكِس: ٧٧٤٢٠٥٦ +٩٨ (٢٥١) +٩٨ (٢٥١) ٧٧٤٢٠٥٦

عَرَق / تَجْفُ الأَشْرَف / شَارِعُ الرَّسُول ﷺ / جَنْبُ مَكَبَ آيَةِ الْكَوْكَبِ الْمُبِينِ الْمُبَشِّرِ
ص.ب: ٧٢٩ / هَافَّ: ٩٤٦ (٢٢٢٦٧٩) +٩٤٦ (٢٢٢٦٧٩)

www.aqed.com / info@aqaed.com